علم کلام جدید (حصہ دوم)

جدید شبہات پر مفید تنبیہات

”الانتباهات المفيده

عن الاشتباهات الجديده“

(علم کلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ جس میں شبہات جدیدہ کا جواب جدید تعلیم یافتہ حضرات کے مذاق پر نہایت وضاحت ومتانت سے دیا گیا ہے اور ایسے اصولِ موضوعہ قائم کردیے گئے ہیں جن سے اس قسم کے جتنے شبہات پیدا ہوں بسہولت رفع کیے جاسکتے ہیں۔)

حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی تھانویؒ قدس سرہٗ
(۱۲۸۰-۱۳۶۲ھ = ۱۸۶۳-۱۹۴۳م)

تحقیقات وتعلیقات

ڈاکٹر فخر الاسلام مظاہریؔ علیگ
پتہ: اشرفی ٹریڈرس؛ محلّہ خانقاہ، پولس چوکی کے سامنے، اندرا پارک، دیوبند۔ پن کوڈ: ۲۴۷۵۵۴
موبائل: ۹۰۸۴۸۸۶۷۰۹۔Email-hkmfislam@gmail.com

حسب تحریک:

مولانا محمد حذیفہ وستانویؔ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ

﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾

کا ایک عمدہ مصداق یعنی علم کلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ جس میں شبہات جدیدہ کا جواب اہل شبہات (انگریزی تعلیم یافتہ حضرات) کے مذاق پر نہایت وضاحت ومتانت سے دیا گیا ہے۔ موضوع کی اور کتاب کی اہمیت خود حضرت حکیم الامتؒ نے اس طرح ذکر کی ہے:

متکلمین کے مقرر کردہ اصولوں پر سارے شبہات جدیدہ کا بھی جواب دیا جاسکتا ہے اور اسی ذخیرہ سے علم کلام جدید کی بھی بآسانی تدوین ہوسکتی ہے...... میں نے بطور خود ہی ان کے بعض ایسے شبہات کے جن کا مجھ کو علم تھا جواب لکھ کر ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے نام سے شائع کردیا ہے۔ اور اس میں میں نے ایسے اصولِ موضوعہ قائم کردیے ہیں جن سے میرے نزدیک اس قسم کے جتنے شبہات پیدا ہوں بسہولت رفع کیے جاسکتے ہیں۔

(ملفوظات جلد۱۰ص ۱۱۴،۱۱۵)

انشاء اللہ تعالیٰ اس رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہوجانے کی امید ہے اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا مل جاوے تو نفع اور بھی اَتَم مُرتب ہو اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتب مُلحِدین ومعترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن کے تعارض کی بناپر شبہات کیے گئے ہیں جمع کرکے مفصل اجوبہ بصورت کتاب قلمبند کردے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا اَحَق مصداق ہوجاوے۔'' حضرت کے حسبِ منشاء دوسرے حصص کی تکمیل کی بھی کوشش کی جائے گی، انشاءاللہ۔ **السعي مني و الإتمام من الله. فخر الإسلام**

تفصیلات

نام کتاب:.. جدید شبہات کے متعلق مفید تنبیہات

''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ''.

مصنف:............................حکیم الامت مجدد الملّت مولانا اشرف علی تھانویؒ

جامع ومرتب:.........................فخر الاسلام الہ آبادیؔ مظاہریؔ علیگؔ

ناشر:.................................جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کو

باہتمام:................................... مولانا حذیفہ بن مولانا غلام محمد وستانوی

مدیر التنفیذ جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا۔مہاراشٹر

کمپیوزنگ:...........................مولوی محمد سعادت اللہ حیدرآبادی ومولوی محمد اویس پشوری

سیٹنگ:..............................محمد اویس پشور (متعلم جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم)

سن اشاعت:.........................جمادی الاولی ۱۴۳۱ھ/اپریل ۲۰۱۰ء

اشاعت ثانی:..........................ربیع الثانی ۱۴۳۹ھ/ جنوری ۲۰۱۸ء

تعداد:..۱۱۰۰

ملنے کا پتہ

پتہ: اشرفی ٹریڈرس؛ محلّہ خانقاہ، پولس چوکی کے سامنے، اندراپارک، دیوبند

پہلے یہ کلا میے

☆ دو تین مضمونوں کی تدوین کی میرے نزدیک نہایت ضرورت ہے۔ایک تو علم کلام میں یعنی سائنس کے شبہات کے جوابات علم کلام قدیم کے اصول سے تا کہ یہ اعتراض مندفع ہو جائے کہ شریعت علوم جدیدہ کی محتاج ہے۔(ملفوظاتِ حکیم الامت جلد۲۔الافاضات الیومیہ جلد۲ص ۳۱،۳۲)

☆علم کلام کو علماء نے ایسا مدون کیا کہ ساری دنیا کو بند کر دیا۔کوئی آج تک اس کو نہیں توڑ سکا۔

(ملفوظات ۵ص ۵۲)

☆**متکلمین نے جو علم کلام مدون کیا ہے اس میں بھی سب کچھ موجود ہے کیوں کہ انہیں کے مقرر کردہ اصولوں پر سارے شبہات جدیدہ کا بھی جواب دیا جاسکتا ہے اور اسی ذخیرہ سے علم کلام جدید کی بھی بآسانی** تدوین ہوسکتی ہے۔چناں چہ میں نے اس تدوین کا بھی قصد کیا تھا اور علی گڑھ کالج میں جب میرا بیان ہوا تھا تو میں وہاں کے طلبہ سے خاص طور پر یہ کہا تھا کہ آپ صاحبوں کو جو جو شبہات ہوں، اُن کو لکھ کر میرے پاس بھیج دیں۔اور اُس کی یہ سہل صورت بھی میں نے تجویز کر دی تھی کہ مجلس میں ایک رجسٹر رکھ لیا جائے اور ہر اتوار کو جہاں بہت سے اور کام کرتے ہیں، ایک یا دو سوال اِس رجسٹر میں بھی لکھ دیا کریں۔پھر جب ایک معتد بہ تعداد ہو جایا کرے، اِن سوالات کی نقل یا اُس رجسٹر ہی کو میرے پاس بھیج دیا کریں۔میں اُن سوالات کا جواب لکھوں گا۔لیکن باوجود اتنے بڑے مدعی ہونے کے ایک بھی تو خط نہیں آیا۔.... غرض اِن جنٹلمینوں سے تو مجھے کوئی مدد ملی نہیں ؛لیکن میں نے بطور خود ہی ان کے بعض ایسے شبہات کے جن کا مجھ کو علم تھا، جوابات لکھ کر الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ ۔

(ملفوظاتِ حکیم الامت جلد ۱۰۔الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ص ۱۱۴،۱۱۵)

☆...... آپ کا یہ فرمانا کہ مدرسہ دیوبند میں بقدر ضرورت تھوڑی سی انگریزی ہونی چاہیے۔اور طلباء کو دوسری جگہ لے جا کر انگریزی تعلیم اس نیت سے دلوائی جائے کہ وہ دوسرے ممالک میں جا کر تبلیغ کرسکیں۔اِس کے متعلق (دونوں معروضات کے متعلق) یہ عرض ہے کہ یہ مفید ثابت نہ ہوگا ؛ بلکہ مضر ہوگا۔مدرسہ میں انگریزی

داخل کرنے سے خلط مبحث ہو جائے گا، اب جو کام مدرسہ میں ہو رہا ہے، یہ بھی نہ ہوگا، مدرسہ ایک معجونِ مرکب ہو جائے گا۔

مدرسہ دینیہ کے ماتحت انگریزی درسگاہ کو رکھنا چاہیے:

اِس کی بہتر صورت یہ ہے کہ مدرسہ کو تو اپنی حالت پر رہنے دیجیے جو کام ہو رہا ہے، ہونے دیجئے، اور انگریزی کے متعلق ایک درسگاہ الگ تیار کرا دیجئے۔ اس کا نظم ونسق اُنہی حضرات کے ہاتھ میں رہے جو عربی کا نظم ونسق فرما رہے ہیں۔ اور صورت اُس کی یہ ہو کہ عربی کے فارغ التحصیل طلبہ انگریزی درس گاہ میں تعلیم پائیں اور جب تک طلبہ فارغ التحصیل نہ ہو جائیں، اُن کو انگریزی تعلیم پانے کی اجازت نہ ہو۔..... اس لیے کہ قبل فراغ اندیشہ اس طرف کے جذبات کے غلبہ کا ہے (یعنی انگریزی کی طرف کے جذبات غالب آ جانے کا اندیشہ ہے۔ اور درسیات سے فراغت حاصل کرنے والے کے لیے۔ ف)....ایک بات یہ بھی ضروری ہے کہ کتابیں ختم کرنے کے بعد جب تک دو چار مرتبہ نہ پڑھا لے، علم محفوظ نہیں رہ سکتا۔ سو فارغین گھنٹوں کے حساب سے دونوں کام کر سکتے ہیں۔ یعنی فارغ التحصیل طلبہ اِس صورت میں عربی بھی پڑھا سکتے ہیں، اور انگریزی بھی پڑھ سکتے ہیں۔ اور دوسری جگہ پہنچ کر فارغ التحصیل طلبہ کا بھی تعلیم انگریزی پانا مضرت سے خالی نہیں۔ اُن کا یہ رنگ رہ ہی نہیں سکتا، اور نہ اُس کام کے بن سکتے ہیں جو آپ کی غرض ہے۔

اِس کا بھی صحیح طریق یہ ہی ہے کہ اپنے اِنہی قدیم اساتذہ کی نگرانی میں تعلیم پائیں تا کہ اُن کے جذبات پر برا اثر نہ پڑے۔ یہاں سے الگ ہو کر اِن جذبات کا محفوظ رہنا مشکل ہے جس کا نتیجہ بجائے ہدایت کے گمراہی ہوگا۔... اور میری مجوزہ صورت میں ہر مصلحت محفوظ رہ سکتی ہے۔ اور جیسے مبلغ آپ چاہتے ہیں، ویسے تیار ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ جذبات وہی دین کے رہیں گے۔

مدرسہ دینیہ کے ماتحت انگریزی درسگاہ کو رکھنے کی مصلحت:

غرضیکہ مدرسہ دینیہ کے ماتحت انگریزی درسگاہ کو رکھنا چاہیے تا کہ انگریزی خانہ عربی خانہ سے زیادہ مقصود نہ ہو جاوے۔ پھر اِس اہتمام اور نگرانی کے بعد اگر کوئی بگڑے تو بگڑے، ہم تو ذمہ دار نہ ہوں گے، اور اِس کے خلاف صورت میں ہم ذمہ دار ہوں گے۔ (ملفوظاتِ حکیم الامت جلد۳۔ الافاضات الیومیہ جلد۳،ص ۶۵، ۶۶ تا ۶۸، ۷۶)

☆دعویٰ کیا جاتا ہے کہ قرآن رہنمائے سائنس ہے۔ثابت کیا جاتا ہے کہ سائنس رہنمائے قرآن ہے

قرآن شریف کو کیا کھیل بنایا ہے لوگوں نے ، نہ معلوم عقلیں کیسی مسخ ہوئی ہیں ۔ یہ طرف داری دین کی ہے یا سائنس کی ۔موٹی سی بات ہے کہ دین کی طرف داری تو جب ہوتی کہ دین کو تسلیم کر کے سائنس کو اس کے مطابق کرتے ۔ یہ طرفداری دین کی کیسی ہوئی کہ سائنس کو تسلیم کر کے دین کو اس کے مطابق کرنا چاہتے ہیں یہی فرق ہے علماء اہل حق اور آج کل کے لوگوں کی روش میں ۔علماء اسلام نے بھی احکام شریعت میں عقلی مصالح دریافت کی ہیں ۔اور اس مبحث پر کتابیں لکھی ہیں جن سے یہ لوگ بھی استدلال کرتے ہیں کہ علماء حال کا جمود اور تعصب ہے کہ ہم پر اعتراض کرتے ہیں جب ہم عقل اور نقل کو مطابق کر کے دکھاتے ہیں ۔حالاں کہ ان کے علماء نے بھی ایسا کیا ہے یہ صرف مغالطہ ہے ۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۰۔حسن العزیز جلد ۴ ص ۱۸۶)

☆ہر مسلہ قرآن سے کہاں تک ثابت کرو گے؟ زکوٰۃ کا چالیسواں حصہ کس جگہ سے ثابت کرو گے؟ عدد رکعات کہاں سے ثابت کرو گے؟ خود قرآن کا قرآن ہونا کس سے ثابت کرو گے؟ تو جب خود قرآن کسی اور دلیل سے ثابت ہے تو اور مسائل سارے کیوں قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں؟ محض عوام کی رعایت...... عوام کی رعایت یا تو لوگ طلب جاہ کے لئے کرتے ہیں یا طلب مال کے لئے ،یہ باعث رعایت تو حرام ہے،تیسرا باعث ہے شفقت کہ لوگ گمراہ نہ ہوں ۔سو یہ فائدہ تب ہوتا ہے کہ وہ طالب ہدایت ہوں،متردد ہوں ۔معاند اور مجادل کو کبھی ہدایت نہیں ہوتی ۔اگر وہ طالب ہیں تو علماء کے کہنے پر چلیں ۔(ملفوظات جلد ۲۶ ص ۲۳۴)

☆فروعی مسائلِ اسلام کو عقل سے ثابت کرتے ہیں اور اس کی خبر نہیں کہ اس طرح جڑ اسلام کی کٹتی جاتی ہے ۔اس مرض میں ہمارے بھائی بند بھی یعنی مولوی لوگ بھی مبتلا ہیں اور اس کی وجہ صرف حب شہرت اور بعض میں حب مال ۔اور اپنی ضرورتوں کو اہل دنیا کے پاس لیجانا ہے ۔ان کو عطایا لینے کے بعد ان سے دینا پڑتا ہے اور ان کی حسب خواہش دین کو سائنس کے ساتھ مطابق کرنا پڑتا ہے ورنہ ان کی نظروں میں وقعت نہ ہو اور عطایا میں کمی ہو جائے ۔ یہ ہے وہ چیز جس نے ناس کر رکھا ہے ۔

(ملفوظاتِ حکیم الامت جلد ۲۰۔حسن العزیز جلد ۴ ص ۱۸۶، ۱۸۷)

☆اہل باطل نے ''قرآن کے معانی کو بدلنا شروع کیا،تو اہلِ حق کو جواب دینے کی ضرورت ہوئی ۔''

☆''اگر سب مسلمان مذاہبِ اصلیہ پر رہتے اور تدقیق شروع نہ کرتے ،تو متکلمین کو بھی تکفُّرون کی

تحقیق کی ضروت نہ ہوتی کہ یہاں کفرِعملی مراد ہے، نہ کفرِ حقیقی۔ نہ اُن کو اِستویٰ علی العرش کی تاویل بیان کرنی پڑتی۔ متکلمین کو بھی اِس کی ضرورت جب ہی ہوئی، جب کہ اہلِ بدعت نے تلبیس شروع کردی۔ ...... (جب) اہلِ بدعت و ہوی نے تلبیس وتحریف شروع کردی، تو اب علماء میں تقسیمِ خدمات ہونے لگی۔ کسی نے بلاغت کو لے لیا، کسی نے نحو وصرف کو، کسی نے علم کلام کو، کسی نے حدیث کو کسی نے فقہ کو، کسی نے تفسیر کو۔ اور ایک جماعت نے علوم عقلیہ کی خدمت اختیار کی اور اب علومِ عقلیہ کی بھی ضرورت ہے۔ کیوں کہ آج کل عقول میں سلامتی نہیں رہی، وہ بدوں علوم عقلیہ کی مدد کے دقیق علوم کو نہیں سمجھ سکتے۔ اگر عقول میں سلامتی ہو، تو پھر عقول میزانیہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ چناں چہ حضرات صحابہ ومجتہدین کو اِس کی ضرورت نہ تھی۔ مگر باوجود اس کے اُن کے تمام دلائل قوانینِ عقلیہ پر منطبق ہیں۔ لیکن اب بدوں علوم عقلیہ کے فہم اِس لیے مشکل ہوگیا کہ جو اِشکالات شریعت پر کیے جاتے ہیں خود اُن میں علوم عقلیہ وفلسفیہ کی بہت آمیزش ہے۔'' (محاسنِ اسلام ص۳۸۵ تا ۳۸۷)

☆ قرآن شریف میں حکمت طبعیہ کے مسائل مقصود نہیں باقی کہیں نکل آوئیں تو اس سے مجھ کو انکار نہیں البتہ الضروری یتقدر بقدرا لضرورۃ کا لحاظ ضروری ہے۔ ضرورت کی چیز کو بقدر ضرورت ہی اختیار کیا جائیگا۔ (اشرف التفاسیر جلد۴ ص۲۹۹، ۳۰۰)

☆ اگر قرآن شریف میں موجودہ سیاست کو ثابت کیا جائے تو پھر قرآن مجید کو یہود اور نصاریٰ نے اہل اسلام سے (صحابہ اور تابعین سے بھی) زیادہ سمجھا ہے اور یہ بالکل غلط ہے۔ قرآن مجید کا سمجھنا عمل کی برکت سے ہے۔ (ملفوظات جلد ۲۶ ص ۴۸۳)

☆ ایک شخص نے یہ بدعت ایجاد کی کہ قرآن مجید کی ترتیب ہی کو بدل دیا ہے اور اس کو مضامین کے اعتبار سے مرتب کیا ہے میں نے اس کو خط بھی لکھا تھا اور متنبہ کیا تھا مگر کچھ جواب نہیں دیا سو اس جرات کا سد باب کرنے کے لیے بزرگوں نے تعامل امت کا بھی اتباع کیا ہے۔ اس کا یہی مقصود تھا کہ بس جو ہوگیا ہوگیا اب کوئی نئی بات نہ نکالیں۔ (الافاضات الیومیہ جلد: ۹ ص ۱۷)

☆ علم روایت الفاظ اور ترجمہ کا نام نہیں بلکہ علم ان دقائق کا نام ہے جو اس کی اندر چھپے ہوئے ہیں۔

☆ اصطلاحات کا نام علم نہیں حقائق کا نام علم ہے۔

☆ محققین کے جوابات بے رنگ ہیں مگر محقّق اور اٹل ہوتے ہیں۔ (جلد ۲۰ ص ۲۴۳)

☆ سلف صالحین کی عبارات میں ترتیب اور دلائل کم ہیں کیونکہ جس کے سامنے حقیقت منکشف ہوتی

ہےاس کو اہتمام کم ہوتا ہے۔(جلد۲۶ص۳۹۴)

☆شبہ کا مدار جہل پر مبنی ہے۔کیوں کہ شبہ جب ہوگا تو کسی مقدمہ ضروریہ سے غفلت پر مبنی ہوگا اور مقدمہ کو سمجھنا اکثر مشکل ہوتا ہے۔اس طرح شبہ تو لوگوں کے ذہن میں آجائیگا اور جواب نہ آئیگا۔
(ملفوظات جلد۲۶ص۲۳۴)

☆دوسرے مذاہب وملل یا قوانین ودستور العمل کے مقاصد عالی نہیں،اس لیے ان میں فہم عالی کی بھی ضرورت نہیں ہے،اور اسلام کے مقاصد عالی ہیں،اس لیے اُن میں فہم عالی کی ضرورت ہے۔

(ملفوظات جلد۲ص۴۸،۴۹)

☆جس کو(غیروں کی) کتاب دیکھ کر شبہات پیدا ہوں اور اُن کے حل کرنے کی وہ قابلیت نہ رکھتا ہو،اُس کو اُن کتابوں کا دیکھنا زہر قاتل ہے۔پہلے علم حاصل کرنا چاہئے ورنہ بلا ہتھیار میدان جنگ میں جانا ہے۔(ملفوظات جلد۲۰ص۲۴۲تا۲۴۴)

☆کثرت اعتراض دلیل ہے قلت علم کی(ابن حجر) کیوں کہ جس کا علم کافی ہو اس کی نظر ہر ایک کے قول اور فعل کے منشاء پر ہوتی ہے اور وہ منشاء اکثر صحیح ہوتا ہے،یا ہوسکتا ہے،بالخصوص اکابر کے اقوال وافعال کا (الافاضات الیومیہ جلد:۹ص۵۰) بندہ کا کام بندگی اور تعمیل حکم ہے اور جتنا زیادہ کوئی شخص تعمیل حکم کی کوشش کرتا ہے اتنا زیادہ اس پر احکام شرعیہ کی حکمتیں کھلتی جاتی ہیں۔

☆احکام شرعیہ پر بلا استفسار حکم(یعنی حکمتوں کی تلاش کے بغیر) عمل کرنے میں عبدیت اور یکسوئی اور راحت ہوتی ہے اور حکم کی تلاش میں یہ سب رخصت ہوجاتی ہے۔(ملفوظات جلد۲۶ص۳۹۴)

☆تمام قوانین اغراض کے تابع ہوتے ہیں لیکن شریعت کے قوانیں اٹل ہیں۔اکثر ان کا نفع جب معلوم ہوتا ہے جب ان پر عمل کیا جاوے۔(الافاضات الیومیہ،جلد۹ص۱۷۹)

☆احکام کی حکمت اور اسرار معلوم کرنے کا مرض اکثر لوگوں میں عام ہوگیا ہے اور یہ دروازہ نیچریوں کی بدولت کھلا ہے وہ ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہتے ہیں.......یہ سبق لوگوں نے نیچریوں سے حاصل کیا ہے۔اس سے بہت ہی بچنا چاہئے۔نہایت ہی گستاخانہ طرز ہے۔(ملفوظات جلد۵ص۱۶۳)

☆اعتراض اور شبہات کا پہاڑ محض محبت حق(تعالی) نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔(ملفوظات جلد۳ص۲۵)

☆نیچریوں کے دل میں عظمت دین نہیں ہوتی ہے......اور یہ مرض عظمت کی کمی کا متعدی ہے۔

نیچریوں کی مجالست سے فوراً اس کا تعدیہ ہوتا ہے۔(یعنی اہل اللہ کی۔ف)(ملفوظات جلد۱۴ص۵۳)

☆ جو مضامین یا ایجادات فاسق دل سے نکلی ہونگی ان میں ظلمت ضرور ہوگی۔(جلد۱۵ص۲۷۶)

☆ اہل باطل کی تصانیف میں جو بظاہر مفید ہوں باطل کی جھلک ہوتی ہے اور اہل حق اس کا پردہ فاش کردیتے ہیں اس لئے باطل کی تصانیف مفیدہ کا دیکھنا بھی مضر ہے۔(ملفوظات جلد۱۸ص۱۴۹)

☆ اہل باطل اپنے مسلک کی اشاعت کئے لئے اس قدر اہتمام کرتے ہیں کہ اگر اس میں ذرا کمی ہو تو ان کا زندہ رہنا دشوار ہے۔اس لئے کہ حق تعالیٰ کی نصرت تو ان کے ساتھ ہے نہیں محض قوت ظاہری اور سامان ظاہری پر ان کی مذہبی زندگی کا مدار ہے وہ بھی نہ ہو تو بس خاتمہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اہل باطل ہمیشہ متفق (رہتے ہیں) و مشغول تدابیر رہتے ہیں۔(ملفوظات جلد۴ص۱۱۶)

☆ اہل باطل کے اقوال وافعال اور حالات میں گفتگو یا اس پر مشتمل کتابوں کا مطالعہ قلب کے لئے سخت مضر ہے۔بضرورت مناظرہ کبھی دیکھنا پڑے تو بھی ضرورت سے تجاوز نہ ہونا چاہئے۔(ملفوظات جلد۲۴ص۲۳۵)

☆ ایک رسالہ پر تقریظ کی درخواست تھی اس کے جواب میں لکھا:''چوں کہ رسالہ مجتہدانہ رنگ میں لکھا گیا ہے جس میں مجھ جیسا مقلدین کا بھی مقلد شخص حرف زنی نہیں کرسکتا اس لئے رائے قائم کرنے سے معذور رہا۔

(ملفوظات جلد۲۳ص۴۹۵،۴۹۶)

فقہ واجتہاد:

فقہاء نے احکام کی تدوین کی اور نصوص کے محامل کو ظاہر کیا مگر اغبیا نے بجائے شکر گزاری کے اور الٹا ان پر اعتراض کیا۔(ملفوظات۵ص۵۲)

☆ مجتہدین جس پر احکام اجتہاد جاری ہوسکیں،اس کے واسطے کچھ شرائط ہیں جن کا حاصل ایک ذوق خاص شریعت کے ساتھ حاصل ہوجانا ہے جس سے وہ معلل اور غیر معلل کو جانچ سکے اور وجوہ دلالت اور وجوہ ترجیح کو سمجھ سکے اور یہ اجتہاد ختم ہوگیا.....جیسے محدث درجہ عبور میں ہر شخص ہوسکتا ہے لیکن کمال اس کا بعض افراد پر ختم ہوگیا اب کوئی محدث موجود نہیں۔(ملفوظات جلد۲۰ص۲۷۲)

☆ اگر وہ علماء (حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی،حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی وغیرہ) اپنے

وقت میں اجتہاد کا دعوی کرتے تو چل جاتا اور وہ اس کو نباہ بھی دیتے۔ (ملفوظات جلد ۱۸ص ۵۹)

☆امام اوزاعی فرماتے تھے کہ معتقہ کا نکاح فسخ ہوجاتا ہے۔امام ابو یوسف نے فرمایا کہ فسخ نہیں ہوتا۔ یہ پوچھے جانے پر کس سے سنا؟ فرمایا امام اوزاعی سے۔امام اوزاعی نے فرمایا کہ میں نے نہیں کہا۔ جب دونوں ایک جگہ جمع ہوئے تو امام ابو یوسف نے فرمایا کہ تم نے حدیث بیان کی تھی کہ خیار مل جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نکاح فسخ نہیں ہوتا تو امام اوزاعی نے کہا کہ: **نحن العطارون و انتم الأطباء** ''ہم عطار ہیں اور تم طبیب ہو'' بس حدیث کے سمجھنے میں فقہاء کا ہی قول معتبر ہے۔ (ملفوظات: جلد ۲۶ص ۲۱۹)

☆امام صاحب کو کل سترہ حدیثیں پہنچیں......یہ قول ابن خلکان کی بے احتیاطی ہے ورنہ صرف امام محمد کی کتب احادیث جو وہ امام صاحب سے روایت کرتے ہیں دیکھو تو انہی میں ہزاروں احادیث ملیں گی۔ (ملفوظات جلد ۲۶ص ۲۱۹)

☆تشبہ : ما انا علیہ واصحابی میں ما عام ہے عقائد، لباس، وضع قطع وغیرہ سب امور کو شامل ہے کہ فرقہ ناجیہ وہ ہے جو سب امور میں حضرات صحابہ کرام کے طرز پر ہو۔ (حضرت مولانا محمود حسن دیوبندیؒ، ملفوظات جلد ۲۶ص ۱۳۵)

☆ہمدردی قوی: بعض اہل حق میں بھی مذاق گروہ بڑھائے کا پیدا ہوگیا ہے....حق میں تو وہ قوت ہے کہ اگر عالم بھر میں صرف ایک اہل حق ہو اور باقی سب اہل باطل تو وہ سمجھتا ہے کہ ان کی حقیقت ہی کیا ہے۔ (ملفوظات جلد ۷ا ص ۶۱)

☆**فضول صحبت سے عزلت**: جہاں ہر قسم کے لوگ موجود ہوں دو مشکلیں پیش آتی ہیں۔ اگر حق نہ کہے تو مداہن بنے۔ اگر حق کہے تو شورش پیدا ہو۔ (ملفوظات جلد ۱۹ص ۲۳۹)

اپنے مذاق کے خلاف والے سے صحبت ہونے میں تین صورتیں ہوسکتی ہیں، وہ غالب ہوگا یا مغلوب یا دونوں برابر۔ جب وہ مغلوب ہو تب اس کی صحبت سے کچھ بھی حرج نہیں اور اگر وہ غالب ہو تو کسی طرح درست نہیں اور اگر دونوں برابر ہوں تو بہتر اجتناب ہے۔ اس اصول سے (اہل باطل اور۔ف) کفار کی مناظروں کے مجمعوں میں جانے اور کفار کی کتابیں دیکھنے کا حکم بھی نکل آیا کہ جو مغلوب ہو اس کو جائز نہیں اور جو ہم پلہ ہو اس کے لئے بہتر نہیں اور جو غالب ہو اس کے لئے جائز بلکہ ضروری ہے۔ غلبہ کے اسباب کرنا جانے سے پہلے ضروری ہے۔ (جلد ۲۹ص ۷۹)

فہرست علم کلام جدید (حصہ اول)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ علم کلام جدید

از: فخر الاسلام الہ آبادی

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ الکریم

کتاب اور صاحبِ کتاب

کتاب ''الانتباہات المفیدۃ'' کا تعارف تو آئندہ اوراق میں وضاحت کے ساتھ کیا جائے گا پہلے صاحب کتاب حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا کلامی مسائل کے باب میں طرز عمل ذکر کیا جاتا ہے جو ''**جدال بالتی ھی أحسن**'' کی عمدہ عملی تفسیر بھی ہے۔

حضرت حکیم الامت قدس سرہٗ کا ایک رسالہ ''تمہید الفرش فی تحدید العرش'' ہے جو علم کلام کے ایک خاص عنوان بعض صفات باری تعالی کے باب میں ہے۔ایک صاحب نے اِس مسئلہ کے متعلق کچھ مناقشہ کیا ہے جس کا پس منظر خود ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

''ایک صاحب کی طرف سے استوی علی العرش کی تفسیر پر چند بار مختلف عنوانات سے سوال آیا ہر بار کے سوال کا جواب نرم جاتا تھا مگر کسی علمی شبہ کے بجائے سائل کی طرف سے اس پر ہی زور دیا جاتا تھا کہ طریق تاویل کو جو متاخرین اہل سنت کا مسلک ہے بالکل باطل وجہل کہا جاوے .....سائل نے اپنا اخیر سوال مشتمل بر رد وقدح متجاوز عن الحدود اپنے یکم اپریل ۱۹۳۲ء کے اخبار میں شائع کر دیا جس کا ضروری یا غیر ضروری ہونا میرے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور ساتھ ہی

اپنے اخبار کی مدح بھی لکھی۔

جب تک میرے قلب پر اس کی ناگواری کا اثر رہا میں نے کچھ لکھنا مناسب نہ سمجھا کہ احتمال تھا شوب نفس کا۔ اب بحمد اللہ تعالیٰ اپنے قلب کو اس اثر سے خالی پاتا ہوں اس لئے ''خذ ما صفی ودع ما کدر'' کو پیش نظر رکھ کر اس کے متعلق ضروری مضمون لکھتا ہوں''

پھر وہ مضمون لکھا جس کا نام تمہید الفرش فی تحدید العرش ہے ''وہ بھی عجیب چیز ہے۔'' رسالہ اور حضرت کے طرز عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

رسالہ میں جو بیش بہا فوائد علمیہ ہیں اس کی تو اہل علم ونظر ہی قدر کریں گے۔ یہاں حضرت مصنفؒ کا یہ طرز عمل ہر مسلمان کے لئے قابل تقلید اور ہمیشہ یادرکھنے کے قابل ہے کہ مسائل شرعیہ میں علمی رنگ کا اختلاف غلط انداز اور طعن کرنے والوں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے کہ مسائل علمیہ کا حق بھی ادا ہو اور انتقامی جذبہ بھی شامل نہ رہے۔ خلاف وشقاق کی خلیج بھی وسیع نہ ہو۔ یہ اس زمانہ میں حضرت قدس سرہ کی ہی خصوصیات میں سے تھا۔ وللہ درہ وعندہ اجرہ ۔ بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔ (امداد الفتاوی: جلد ششم/ص ۲۶)

حضرت کی یہی خصوصیت ہے جس کے تحت بہت سے رہنما اصول خود حضرت کے ذریعہ متعین ہوئے جہاں سے بعد والوں کے لئے روشنی مل سکتی ہے اور ملتی رہی ہے۔ چنانچہ موجودہ دور میں مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کا ایک خاص نوعیت سے علم کلام جدید کے موضوع پر جس قدر شاندار اور تابناک کام ہے وہ کسی باخبر شخص سے مخفی نہیں لیکن خود مفتی صاحب کا اعتراف ہے کہ حکیم الامت مولانا تھانوی کے رہنما اصولوں سے اور ان سے پھیلنے والی ہدایات اور روشنی سے کس قدر رہنمائی انہیں حاصل ہوئی فرماتے ہیں:

''وہ تھانہ بھون جس سے پھوٹنے والے انوار اب بھی زندگی کی پر پیچ راہوں میں مجھ جیسے نہ جانے کتنے بھٹکنے والوں کی رہبری کا واحد ذریعہ ہیں۔'' (مفتی محمد تقی عثمانی)

الانتباہات المفیدہ اور اس کا پس منظر:

یہی مخصوص رہنما اصول ہیں جن کے ذریعہ حضرت نے جدید تعلیم یافتہ طبقہ جسے عقائد اسلام اور احکام اسلام کے متعلق علوم جدیدہ اور سائنس کی راہ سے کوئی خلجان پیش آ گیا ہے، مفید تنبیہات ذکر کر کے ان شبہات کو دور فرمایا ہے۔ انہیں مفید تنبیہات کا نام ''الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ'' ہے اس رسالہ کا پس منظر خود حضرتؒ ہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے:

''نواب وقار الملک نے علی گڈھ کالج میں وعظ کہنے کی درخواست کی۔'' (جلد۲۶/ص۱۸۵)

''علی گڈھ کالج میں بیان ہوا...میں نے کہا کہ ممکن ہے برق (بجلی) کی دوقسمیں ہوں۔ایک سماوی اور ایک ارضی۔تو جس کی حقیقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کی وہ برق سماوی ہے اور جس برق کا آپ کو مشاہدہ ہوا ہے وہ ارضی ہے۔سو اگر دونوں کی حقیقت مختلف ہو تو اس میں تعارض کیا ہوا۔چونکہ ایسا قریب الفہم جواب انہوں نے کبھی سنا نہ تھا،ان لوگوں پر بے حد اثر تھا۔تمام وعظ سن لینے کے بعد کہا کہ ہم کو ایسے وعظ کی ضرورت ہے اور اسی طریق سے ہماری اصلاح کی ضرورت ہے...طلبہ کی خواہش تھی کہ یہ کالج میں آتا رہے تا کہ ہماری اصلاح ہو مگر کالج کے حامی ڈر گئے کہ اگر ایک دو دفعہ اور آ گیا تو تمام کالج ہی کی کایا پلٹ ہو جائے گی۔پھر نہیں جانا ہوا'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۵-الافاضات جلد۵ص۱۹)

''طلبہ وعظ سن کر بہت خوش ہوئے بات یہ ہے کہ اگر خیر خواہی مدنظر ہو اور تعصب نہ ہو تو اس کا اثر بھی ہوتا ہے۔بعض طلبہ کہتے تھے کہ ایسے واعظ نہیں ملے۔یا تو کافر بنانے والے یا ان کی ہاں میں ہاں ملانے والے ملے۔دونوں سے نفع نہیں ہوتا۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۹ص۸۷)

''اس وقت ایک اخبار تھا ''البشیر'' اس نے لکھا کہ سرسید نے ایک کعبہ تیار کیا تھا۔اب علماء کو بلا بلا کر اس کو کنیسہ بنانا چاہتے ہیں۔یہ ان لوگوں کے خیالات ہیں جس پر مسلمان ہونے کا دعوی ہے اور قوم کے ریفارمر کہلائے جاتے ہیں۔''

(ملفوظات حکیم الامت جلد۴-الافاضات الیومیہ جلد۴ص۶۹)

''کالج والوں کا مجھ سے طے ہوا تھا کہ وقتاً فوقتاً بلایا کریں گے۔میں نے وعدہ کر لیا تھا کہ میں آیا کروں گا اور اپنے ذہن میں کچھ ضروری مضامین کی ترتیب بھی دے لی تھی کہ یہ بیان کرونگا۔اس سے تبلیغ ہوگی اور میدان صاف ہو جائیگا۔مگر شاید اخبار سے مرعوب ہو کر پھر بلایا نہیں گیا۔میں نے ان مضامین کو ضائع کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ان کو جمع کر لیا اور انتباہات مفیدہ کے نام سے وہ مجموعہ چھپ بھی گیا۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۴-الافاضات الیومیہ جلد۴ص۶۹)

شبہات آخر پیدا کیوں ہوتے ہیں:

افکار زمانہ سے مرعوبیت اور رائج فلسفہ سے پیدا ہونے والے نظریات پر بلا سند اعتماد، یہ دو باتیں ایسی ہیں جن کی وجہ سے عقائد و احکام کے باب میں ذہنوں میں شبہات پنپتے ہیں۔جس کی وجہ سے قرآن و حدیث میں شبہات نکالے جاتے ہیں، کبھی حدیث کو حجت ماننے سے انکار، کبھی قرآن میں تحریف اور دور از کار تاویل۔اس باب میں مولانا سید سلیمان ندوی نے عمدہ بات لکھی ہے، فرماتے ہیں کہ ''جن لوگوں کی نظر ''ملل و نحل'' اور علم کلام و عقائد اور تاریخ فرق پر ہے وہ آسانی سے اس بات کو مان لیں گے کہ اسلام میں جتنے بدعتی

فرقے پیدا ہوئے وہ وہی ہیں جنہوں نے کتاب کو سنت سے یا سنت کو کتاب سے الگ کرنا چاہا۔.معتزلہ نے قرآن کو بتاویل تسلیم کیا اور احادیث سے اعراض کیا اور راہ راست سے دور ہوئے۔ جو کچھ پہلے ہوا وہ آج بھی ہو رہا ہے سر سید کے زمانہ سے احادیث کا فن نا آشنایان فن کا تختہ مشق بنا ہوا ہے۔ چونکہ ان کے خود ساختہ عقل کے معیار پر جو چیز پوری نہیں اترتی اگر وہ قرآن پاک کی کوئی آیت ہے تو اس کی دوراز کار تاویل اور اگر حدیث ہے تو اس سے انکار کر کے اپنے زعم میں اسلام کے چہرے سے خلاف عقل ہونے کا داغ مٹانا چاہتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ داغ سمجھ سمجھ کر خدا جانے اسلام کی صحیح تصویر کے کتنے اجزاء کو مٹا چکے ہیں۔

قرآن پاک کی فہم کے نئے دعویدار اس زمانہ میں اور بھی پیدا ہو گئے ہیں جو قرآن پاک کو ہر ضرورت اور ہر حکم اور ہر مسئلہ کیلئے کافی اور اپنی عقل اور فہم کو اس کی تفسیر اور تشریح کو کافی تر سمجھتے ہیں اور اس طرح وہ یہ چاہتے ہیں کہ احادیث اور فقہ کا سارا دفتر مٹ جائے اور ان کی جگہ ان کے ''اجتہادات'' اور استنباطات قرآن پاک کا حقیقی ایڈیشن اور اسلام کی صحیح تعلیمات کا مستند مخزن قرار دیا جائے۔ **ھیھات ھیھات**''۔

(تدوین حدیث از مولانا مناظر احسن گیلانی)

حقائق کو بگاڑنے والے اس گروہ کے متعلق حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ:

''سلف کے بعد خلف میں جس طرح محرفین مدعین ظاہر ہوتے رہیں گے اسی طرح انہی میں ایسے خادمان علم بھی ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، جو ایسی تحریفات ودعاویٰ کاذبہ وتاویلاتِ جاہلانہ کا رد کرتے رہیں گے، چناں چہ سب زمانوں میں دونوں سلسلہ برابر جاری رہے جو کہ مخفی نہیں حتی کہ اسی سلسلہ میں ہمارے وقت میں بھی دونوں جماعتیں موجود ہیں، محرِّفینِ حقائق کی بھی اور معرِّفینِ حقائق کی بھی...پھر ان محرفین میں دو جماعتیں ہیں ایک وہ جو اپنی جماعت جدا بنائے ہوئے ہیں اور ان کا جدا ہونا سب کو معلوم ہے، دوسرے وہ جو اپنے کو اہلِ حق کی جماعت میں داخل کہتے ہیں، اور دوسروں کی نظر میں بھی وہ اہلِ حق کے آحاد (افراد) ہیں، یہ جماعت سخت خطرناک ہے، کیوں کہ ان کا باطل حق سے ممتاز نہیں ہوتا، اس لیے عوام تو عوام بعض خواص بھی ان کے باطل سے متأثر ہو جاتے ہیں۔'' (التقصیر فی التفسیر: از حکیم الامت مولانا تھانوی ص ۳)

سنت کو کتاب سے الگ کرنے کی روش پر تبصرہ کرتے ہوئے مفتی محمد تقی عثمانی فرماتے ہیں:

اہل تجدد کی طرف سے اس الجھن سے نکلنے کی اب تک کئی کوشش کی جاچکی ہیں (یعنی سنت کو شرعی مقام دینے سے چھٹکارے کی.ف) شروع میں سنت کو حجت ماننے ہی سے انکار کیا گیا، پھر یہ کہا گیا کہ ''سنت'' ہم تک قابل اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچی، لیکن یہ تمام نعرے ایک مختصر عرصے تک شور مچا کر دلائل کے مقابلہ میں خود بخود خاموش ہوگئے۔اس کے بعد ایک نئی چال یہ چلی گئی کہ سنت کو حجت تو تسلیم کرلیا گیا لیکن اس کے معنی ایسے بیان کئے گئے کہ حدیث اس میں داخل نہ ہونے پائے اور ہر زمانہ کے مسلمانوں کا ''طرز عمل''''آزاد رائے'' ''شخصی اجتہاد''مختصر یہ کہ پورا لبرل طرز فکر سنت قرار پاجائے''۔(تبصرے: از مفتی محمد تقی عثمانی ص ۳۰۲۔صفر المظفر ۱۳۸۸ھ)

اسی کا شاخسانہ یہ کارنامہ بھی ہے کہ ''فجر الاسلام'' کے مؤلف احمد امین مصری اور ڈاکٹر ابوریہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے کثرت روایت کو بنیاد بنا کر ان کی احادیث کو مشکوک بنانے کی کوشش کی''۔

(تبصرے: از مفتی محمد تقی عثمانی ص ۵۴)

حدیث کا انکار یا اسے مشکوک بنانے کی کوشش اور قرآن کریم میں اپنی عقل سے اجتہاد و استنباط سے ظاہر ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ اسلام کی صحیح تصویر بگڑنے کے علاوہ اور کچھ بھی نہ ہوا۔اور دین کے باب میں یہ سب بگاڑ وفساد اس لئے ہوا کہ زمانہ کے رائج فلسفہ کے حملوں سے اسلامی عقائد کی حفاظت کے لئے صحیح اصولوں کو ان لوگوں نے سامنے نہیں رکھا۔اس کا صحیح اصول یہ تھا کہ اول دیکھ لیا جائے کہ پیدا ہونے والے شبہات ومسائل کس طرح کے ہیں اصولا:

''فلسفہ قدیمہ یا جدیدہ کے مسائل تین قسم کے ہیں۔ایک وہ کہ قرآن وحدیث شریف کے موافق ہیں۔دوسرے وہ جو مخالف ہیں۔تیسرے وہ جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں۔پس قسم اول وسوم (یعنی جو مسائل قرآن وحدیث کے موافق ہیں یا قرآن وحدیث ان سے ساکت ہیں ان۔ف) کے جواب دینے کی تو کوئی ضرورت نہیں۔اول میں تو اس لئے کہ وہاں موافقت ہی ہے سوم میں اس لئے کہ وہاں مخالفت نہیں جو شبہ ہو۔البتہ قسم دوم میں ہم کو جواب دینا ضروری ہے اور جواب کے دو طریقے ہیں۔اگر ان مسائل فلسفیہ پر کوئی دلیل صحیح قائم نہ ہوئی تو اتنا جواب کافی ہے کہ ہم بلا دلیل نہیں مانتے اور اگر کوئی

دلیل صحیح قائم ہو چکی ہے تو اس وقت قرآن وحدیث کی شرح کر کے بتلا دیا جاوے گا کہ دیکھو یہ مخالف نہیں''۔

(امداد الفتاوی جلد ۶ ص ۱۵۴)

لیکن صحیح اصول کو نظر انداز کرنے والوں سے جو چوک ہوئی اور جو غلط راہ انہوں نے اختیار کی، امداد الفتاوی میں اس کے متعلق ایک بہترین تنبیہ ذکر کی گئی ہے جسے مفتی محمد تقی عثمانی نے علوم القرآن میں ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ:

عقائد اسلامی کو فلسفہ اور (سائنس) کے حملوں سے بچانے کے بھی دو طریقے ہیں ایک وہ جو سید صاحب علی گڈھی نے اختیار کیا تھا کہ عقائد ہی میں تبدیلی کر دی پھر ان کو فلسفہ اور (سائنس) کے مطابق کر دیا۔ دوسرا طریق وہ جو علماء نے ہمیشہ سے اختیار کیا ہے کہ جہاں مسئلہ عقلی قطعی ہو وہاں عقائد کی عدم مخالفت ثابت کر دی اور جہاں قطعی نہ ہو وہاں ان سے برہان کا مطالبہ کیا اور جہاں نص قطعی غیر محتمل التاویل کے خلاف ہو اس کے بطلان کا دعوی کر کے دلیل سے ابطال کر دیا۔ اگر طریق اول ہوگا تو اس کی نسبت تو اتنا کہہ دینا کافی ہے۔

ع: حق تعالی زیں چنیں خدمت غنیست ۔'' (بتغیر یسیر۔ علوم القرآن ص ۲۳۲)

اس کے بعد مفتی محمد تقی عثمانی مزید لکھتے ہیں کہ عقائد میں تبدیلی نصوص میں تاویل اور احکام میں ترمیم کیلئے آخر ان لوگوں کو کس چیز نے مجبور کیا، فرماتے ہیں:

''دراصل یہ صورت حال ظاہر ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ چونکہ تاریخ اسلام کے ہر دور میں ایسے افراد کی ایک جماعت موجود رہی ہے جو اپنے زمانہ کے فلسفہ کی طرف متوجہ ہوئے اور وہ فلسفہ ان کے ذہنوں پر بری طرح مسلط ہو گیا پھر جب انہوں نے قرآن کریم کی طرف رجوع کیا اور اس کی بہت سی باتیں انہیں اپنے آئیڈیل فلسفہ کے خلاف محسوس ہوئیں تو انہوں نے ''قرآن کریم میں تحریف و ترمیم شروع کر دی اور اس کے الفاظ کو کھینچ تان کر اپنے فلسفیانہ افکار کے مطابق بنانا شروع کر دیا جب مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کا چرچا ہوا اور لوگوں نے قرآن وسنت کے علوم میں پختگی کے بغیر اس فلسفہ کو حاصل کرنا شروع کیا تو یہی فتنہ پیش آیا اور بعض لوگ جو یونانی فلسفہ سے بری طرح مرعوب ہو گئے تھے، قرآن کریم کو توڑ موڑ کر اس فلسفہ کے مطابق بنانے میں لگ گئے، ان میں بہت سے لوگ مخلص بھی تھے اور سچے دل سے یہ سمجھتے تھے کہ یونانی فلسفہ ناقابل تردید ہے اور قرآن وسنت کی متوارث تفسیر اس کے لائے ہوئے فکری سیلاب کا مقابلہ نہیں کر سکے گی، اسلئے اس تفسیر کو بدل کر قرآن وسنت کی ایسی تشریح کرنی چاہئے جو یونانی فلسفے کے مطابق ہو، لیکن درحقیقت یہ قرآن وسنت اور اسلام کے ساتھ ایک نادان دوستی تھی جس نے اسلام کی کوئی خدمت کرنے کے بجائے مسلمانوں میں نظریاتی انتشار برپا کیا اور معتزلہ اور جہمیہ جیسے بہت سے نئے فرقے پیدا کئے۔''.....''جن لوگوں نے یونانی فلسفہ کی چمک دمک سے خیرہ ہو کر قرآن وسنت کے معانی میں

ترمیم وتبدیلی اور صرف عن الظاہر کا ارتکاب کیا تھا آج اگر وہ زندہ ہوتے یقیناً ان کی ندامت اور شرمندگی کی کوئی انتہا نہ رہتی، لیکن حیرت ہے کہ تاریخ سے کوئی سبق لینے کے بجائے مغربی افکار سے متاثر ومرعوب ہوکر ایک گروہ آج بھی قرآن وسنت کی ایسی تفسیر گھڑنے کی فکر میں ہے جو مغرب کے چلے ہوئے نظریات پر فٹ ہو سکے، یہ گروہ تفسیر کے تمام معقول اور معروف اصولوں کو توڑ کر صرف ایک اصول کی بنیاد پر قرآن کریم کے ساتھ مشق ستم میں مصروف ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ اللہ (تعالیٰ) کے اس کلام کو کسی نہ کسی طرح کھینچ تان کر مغربی افکار کے مطابق بنا دیا جائے۔ یہ لوگ کبھی یہ سوچنے کے لئے تیار نہیں ہوتے کہ جس کلام پر وہ تاویل وتحریف کی مشق کر رہے ہیں وہ کس کا کلام ہے؟ جن نظریات کی خاطر وہ خدا کے کلام میں کھینچ تان کر رہے ہیں وہ کتنے پائیدار ہیں؟ اور جب فکر انسانی کا قافلہ ان نظریات کو روند کر اور آگے بڑھے گا تو اس قسم کی تفسیروں اور تشریحات کا حشر کیا ہوگا؟‘‘

آگے کچھ گفتگو اس پر بھی کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں کن لوگوں سے کیسی بڑی بڑی غلطیاں بڑے ’’اخلاص‘‘ سے سرزد ہوئیں اور عقائد وافکار کے باب میں کن لوگوں سے اور کس قسم کی تحریروں سے احتیاط ضروری ہے۔ اور بعض لوگوں کی دور اول کی تحریروں سے اجتناب بھی لازم ہے جن سے انہوں نے خود مابعد کے دور میں رجوع کر لیا تھا تاکہ التباس نہ پیدا ہو۔

جب سے نیچریت کی وبا پھیلی ہے اسی وقت سے اس قسم کی تحریریں آنے لگیں۔ ہندوستان میں نیچریت کو فروغ سرسید احمد خاں کے ذریعہ حاصل ہوا۔ سرسید احمد خاں کے متعلق رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں:

’’سرسید جس طرح یا جس حد تک مغربیت سے متاثر تھے اس سے نہ حالی کو اتفاق تھا نہ شبلی کو نہ نذیر احمد کو۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ یہ تینوں مولوی تھے لیکن پچاس سال بعد معلوم ہوا کہ جہاں تک مغربیت سے احتیاط برتنے کا سوال تھا سرسید اور سید امیر علی دونوں سے یہ طبقہ زیادہ صاحب نظر نکلا۔‘‘

(مغربیت سے احتیاط برتنے کے سوال پر صاحب نظر کون نکلا؟ از رشید احمد صدیقی پندرہ روزہ احتساب علی گڈھ ۱۵ اپریل و یکم مئی ۱۹۸۰ء)

’’مغربیت‘‘ کے علاوہ ایک طرزِ فکر ’’نیچریت‘‘ ہے۔ ’’مغربیت‘‘ کا مطلب ہے آزادی، حرص وہوی کی پیروی اور جاہ ومال کی ترقی۔‘‘ ’’نیچریت‘‘ کا مطلب ہے ہر شی کی توجیہ سائنسی نقطۂ نظر سے کرنے کے درپے ہونا، ماورائے طبعیات سے پہلوتہی، عقائد اسلامی اور احکام خداوندی کو سائنس کے ساتھ تطبیق دینے کی ایسی فکر کہ جس میں سائنس اصل قرار پائے اور عقائد اور احکام اُس کے تابع۔ سرسید کی ذات میں دونوں چیزیں جمع تھیں، مغربیت بھی، نیچریت بھی۔ ہندوستان میں نیچریت کا بیج سرسید ہی کا بویا ہوا ہے۔ علمی بنیادوں پر سائنس اور علوم جدیدہ کے توسط سے عقائد کا فساد وبگاڑ سرسید کے توسط سے نیچریت ہی کی راہ سے

آیا ہے۔سرسید کے نیچریت زدہ عقائد کے متعلق حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

’’حقیقت میں وہ قوم پر فدا تھے اوراس باب میں مخلص تھے اوراخلاق میں یکتا۔مگرعقائد خراب تھے۔اخلاق اور چیز ہے اورعقائد اور چیز....عقائد پر نجات موقوف ہے اخلاق پر نہیں۔اخلاق بلا عقائد کا ثمرہ محض دنیاوی ہے اورعقائد کا ثمرہ اخروی۔اعتقاد فاسد،مانع نجات خواہ کیسا ہی خوش اخلاق ہو۔‘‘(ملفوظات حکیم الامت: جلد۱۴-کلمۃ الحق:ص۲۱۱)

اور بعض لوگ ایسے تھے جو’’مغربیت‘‘ سے تو بے نیاز اور بے زار تھے؛ بلکہ اُسے شدت کے ساتھ رد کرتے تھے؛لیکن نیچریت کے دلدادہ تھے۔جب یہ بات معلوم ہوگئی،تو اب سمجھنا چاہیے کہ دینی نقطۂ نظر سے حالی،شبلی اور نذیر احمد بھی نیچری ہی تھے۔یہ لوگ نیچریت کے حوالے سے سرسید ہی کے قدم بقدم تھے،چنانچہ مصر کے علامہ خضری اور ہندوستان کے علامہ شبلی کے متعلق مفتی محمد تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ:-

’’یہاں ایک بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے اور وہ یہ کہ’’علامہ خضری‘‘ بلاشبہ ایک بڑے عالم ہیں مگر وہ جس دور سے تعلق رکھتے ہیں اتفاق سے یہ وہی دور ہے جس میں عالم اسلام پر مغرب کے قلم اور تلوار کا حملہ ساتھ ساتھ ہوا ہے،اس دور کے وہ علماء جنہوں نے اپنے علم کا زیادہ مدار مطالعہ پر رکھ کر براہ راست مستشرقین کو پڑھا ہے،ان کی تحریروں میں (شعوری یا غیر شعوری طور سے) ایک مرعوبیت کا احساس پایا جاتا ہے جس کو ان جگہوں پر بآسانی پڑھا جاسکتا ہے،جہاں انہوں نے اسلام پر کسی مغربی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ہندوستان میں مولانا شبلیؒ اور مصر میں علامہ خضریؒ علماء کے اسی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

ہمیں ان حضرات کی نیک نیتی اور خلوص میں شبہ نہیں،ان حضرات نے خدمت دین کے جذبہ میں بڑی محنتیں اٹھائی ہیں،اور اسلام پر کئے جانے والے اعتراضات کا دفاع کیا ہے،لیکن اس کو کیا کیجئے کہ اگر اعتراض کرنے والے کے ہاتھ میں تلوار بھی ہو اور منہ میں تیز زبان بھی اور جواب دینے والے کا ذہن ان دونوں سے مرعوب ہو تو قدرتی طور پر جواب جواب نہیں رہتا،معذرت بن جاتا ہے۔چنانچہ ایسا ہی ہوا۔جہاد،نسخ،اور غلامی جیسے مسائل پر مستشرقین نے جو اعتراضات کئے تھے یہ حضرات ان کا جواب خود اعتمادی کے ساتھ سینہ تان کر نہیں دے سکے بلکہ ایک قسم کی معذرت پیش کی کہ یہ تمام چیزیں دراصل ہمارے یہاں ایک مجبوری کے تحت تھیں آئندہ ایسا نہ ہوگا،اوراس میں معذرت کے لئے خود شریعتِ اسلام کے اندر بعض ایسی ترمیمیں کر گئے جو اس کے مزاج سے میل کھانے والی نہیں ہیں۔

یہ ایک غلط طرز فکر کی ابتداء تھی،اور جب یہ ترمیم و تنسیخ کا دروازہ کھلا تو دشمنان اسلام کو ایک وسیع میدان ہاتھ آ گیا، پھر نت نئے مجتہدین نے اس دروازے کو چوپٹ کھول کر اسلام پر وہ ستم ڈھائے کہ الامان! اور اسی’’خشت اول‘‘ کے’’کج‘‘ ہو جانے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج’’تجدد‘‘ کا مکتب فکر ناواقف مسلمانوں کے لئے ایک مستقل خطرہ بن چکا ہے۔‘‘

(تاریخ فقہ اسلامی اردو ترجمہ از مولانا حبیب احمد ہاشمی تالیف عربی از علامہ شیخ محمد خضری بک پروفیسر جامعہ مصریہ: ص۱۴تا۱۵)

یہ، اسلام کے دفاع میں تو غلط طرز فکر تھا ہی ؛لیکن جہاں تک علامہ شبلی کی بات ہے، تو عقائد کے باب میں جیسا کہ شیخ محمد اکرام نے لکھا ہے اور اس سے بڑھ کر مولانا عبدالحیؒ صاحب کا نتیجۂ تجزیہ، یہ ہے کہ:

''وہ عقائد کے معاملہ میں معتزلی تھے اور اشاعرہ پر شدت سے نکیر کرتے تھے۔'' (تبصرے: از مفتی تقی عثانی ص ۴۵۲ دار السعادۃ سہارنپور۔ یوپی) اور شبلی مرحوم کے متعلق حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

''یہ بھی سرسید احمد خاں کے قدم بقدم ہی ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت- الافاضات الیومیہ جلد ۶ ص ۳۹۲)

ڈپٹی نظیر احمد اور حیرت دہلوی کا معاملہ بھی مذکورہ حضرات سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ پھر اِنہی میں ایک نام مولانا احمد علی لاہوری کا ہے جنہوں نے قرآن کریم کی تفسیر کے مسلّم اصولوں کو پامال کیا ہے۔:

''فلاں مفسر صاحب نے تفسیر میں بہت گڑ بڑ کر رکھی ہے چناں چہ پارۂ دوم کی آیت '' وان أردتم أن تسترضعوا أولادکم '' سے استنباط کیا ہے کہ باہر کے آدمیوں کو بلا کر نہر کھدوانا جائز ہے۔ دیکھ لیجئے کیا لطیف استنباط ہے۔ اگر اس قسم کے اجتہاد و استنباط جائز ہوں تو دین سے امن ہی اٹھ جائے۔ (اس سلسلہ میں حضرت کا رسالہ ''التقصیر فی التفسیر '' قابل دید ہے۔'' (از: جامع ملفوظ مولانا شاہ ابرارالحق صاحبؒ۔ اسعد الابرار ص ۱۹۹، ملفوظات حکیم الامت: جلد ۲۵ ص ۱۱۷، ص ۱۹۸ نیز ج ۱۱ ص ۱۱۷، ۱۱۸)

یہ تو غلطی کی نشان دہی تھی، اس کے بعد حضرت حکیم الامتؒ غالبًا انہی مفسر لاہوریؒ کی طرف اشارہ کر کے ان کو اعلانِ رجوع کی طرف توجہ دلاتے ہیں:

''فلاں درسگاہ کے شیخ التفسیر بیعت ہونا چاہتے ہیں میں نے لکھ دیا کہ جب تک آپ اپنی غلط اور خلاف شرع تفسیر سے رجوع نہیں کریں گے میں آپ کی خدمت نہیں کرسکتا۔ انہوں نے لکھا کہ اگر نفع رجوع ہی پر موقوف ہے تو میں رجوع کرتا ہوں۔ اس پر میں نے لکھا کہ اس کا تو یہ مطلب ہوا کہ اس تفسیر کو حق سمجھتے ہوئے بامید نفع رجوع کرتا ہوں۔ حالاں کہ وہ تفسیر اغلاط و اباطیل پر مشتمل ہے۔ اس سے رجوع واجب ہے خواہ اور کوئی نفع ہو یا نہ ہو۔ اس کے جواب میں آج (۱۷ ستمبر ۱۹۳۸ کو ۔ف) خط آیا کہ رجوع کا مسودہ بھیجتا ہوں آپ اصلاح بھی فرمادیں.... میں نے مسودہ میں چند اصلاحات کردی ہیں۔ مثلاً انہوں نے لکھا تھا کہ مجھ سے دانستہ تفسیر میں غلطیاں ہوگئی ہیں۔ میں نے اس کو کاٹ کر لکھ دیا ہے کہ وہ غلطیاں اہل زیغ کی صحبت کا اثر ہے...... انہوں نے ایک خط میں یہ بھی لکھا تھا کہ میں نے اپنی تفسیر کی غلطیاں معلوم کر کے آئندہ کے لئے اس کی اشاعت و طباعت بند کردی ہے۔ میں نے اس کے جواب میں لکھا کہ یہ تو آئندہ کا تدارک ہوا اور جو گزشتہ اشاعت سے نقصان پہنچ چکا اور پہنچ رہا ہے اس کی تلافی بجز اعلان رجوع کے اور کسی طریقہ سے نہیں ہوسکتی۔ میں ان کی ہمت کی داد دیتا ہوں کہ رجوع پر آمادہ ہوگئے۔ جب طلب صادق ہوتی ہے تو یہی حالت ہوتی ہے۔'' (اس قسم کا ملفوظ اسی جلد ۲۵- اسعد الابرار کے ص ۱۷ پر بھی گذر چکا ہے۔ف)...... (''ان مفسر صاحب نے اس رجوع کو شائع فرمایا ہے۔ ۱۲۔'' جامع ملفوظات حضرت مولانا ابرار

حق صاحب ومولانا اسعد اللہ صاحب،ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۵، اسعد الابرار ص ۱۹۸)

اس واقعہ کا ذکر ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۵- فیوض الرحمٰن ص ۱۹۴ میں بھی موجود ہے۔قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حالات وواقعات مفسر لاہوریؒ کے ہی ہیں۔اور یہ بات کہ مولانا احمد علی لاہوریؒ نے اپنی غلطیوں سے رجوع کرلیا تھا،اِس کی وضاحت تو حضرت مولانا ابرار حق صاحب ومولانا اسعد اللہ صاحب رحمہما اللہ کی صراحت کے علاوہ حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے ملفوظ میں بھی موجود ہے؛لیکن مولانا احمد علی لاہوری کی طرف منسوب جو تفسیر وترجمہ اِس وقت شائع ہورہا ہے،اُس میں وہ غلطیاں موجود ہیں۔اور حضرت تنویؒ کے وصال کے بعد لکھے گئے تفسیر کے پیش لفظ میں بھی موصوف نے اُن غلطیوں سے برأت نہیں کی ہے۔بلکہ اُن کے لیے تائیدات ذکر کی ہیں۔

جناب عبید اللہ سندھی پر بھی نیچریت کا خاصا اثر ہے۔حضرت حکیم الامتؒ،موصوف کے متعلق فرماتے ہیں:

’’مولوی عبید اللہ سندھی نے دہلی میں تفسیر کا مدرسہ جاری کیا تھا مگر تفسیر بالرائے کے طور پر پڑھاتے تھے۔مولوی عبید اللہ صاحب مخلص تھے مگر ایسے ہی جیسے سر سید مخلص تھے۔‘‘(ملفوظات: جلد ۱۴-کلمۃ الحق:ص ۲۱۰-۲۱۱)

’’مولوی صاحب جن کو میں مولویوں کا سر سید احمد خاں کہا کرتا ہوں......نئی روشنی کے اصول سے جدید طرز پر تفسیر پڑھاتے تھے اور اس جدید طرز کے متعلق وہ یہ سمجھے ہوئے تھے کہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ سے ماخوذ ہے، جو محض غلط ہے......اور کوئی بات نہیں صرف وہی بات ہے جو میں کہہ رہا ہوں کہ اس کمبخت منحوس نیچریت کا اثر اور جھلک اب سب میں نظر آنے لگی۔اس کا بڑا زہریلا اثر ہے جیسے کسی زمانہ میں ہوا میں سمیت پیدا ہوجاتی ہے،بس وہ حالت ہورہی ہے۔‘‘

(ملفوظات-الافاضات الیومیہ: جلد ۶ ص ۲۷۷)

یہ ہوا میں سمیت، ہوا کے جوہر میں پیدا ہوتی ہے۔پھر اسی ہوا کو انسان تنفس کے راستے بدن میں داخل کرتا ہے جس کے بعد یہ بدن کے اخلاط صالحہ اور مواد طیبہ میں غلظت وتعفن کا باعث ہوتی ہے۔دین کے باب میں بالکل یہی معاملہ نیچریت کا ہے کہ وہ روحانی امور میں غلظت وتعفن کا باعث بن رہی ہے۔نیچریت زدہ افراد کی صحبت سے فوراً اِس کا تعدیہ ہوتا ہے۔

اِس باب میں علامہ سید سلیمان ندویؒ کا دورِ اول متکلم فیہ ہے۔علامہ سید سلیمان ندوی مورخ ہیں، محقق ہیں، علوم اسلامی کی انہوں نے بڑی خدمت کی ہے، اپنی تحقیقات میں انہوں نے عموماً مقاصد اور ذرائع کے

فرق کوبھی ملحوظ رکھا ہے؛مگر بلحاظِ افکار مختلف زمانوں میں طرح طرح کے اتار چڑھاؤ اُن کی طبیعت میں پیدا ہوئے ہیں۔اپنے علمی وفکری ادوار کے متعلق وہ خود لکھتے ہیں:

''میں نے اعتزال سے لے کر سلفیت تک بمدارج ترقی کی ہے۔''(مکاتیب حکیم الامت ص ۱۷۱-از مفتی محمد شفیعؒ)

چناں چہ اپنے دوراول یعنی حکیم الامت مولانا تھانویؒ کے فیض صحبت حاصل ہونے سے پہلے کی بعض تحقیقات میں انہوں نے بھی فلسفۂ زمانہ اور نظریات مروجہ کی ڈھکے چھپے طور پر بے جا تائید کردی ہے۔ان کی کتاب تاریخ ارض القرآن پر تبصرہ کرتے ہوئے مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ فرماتے ہیں:

''فاضل مولف نے جدید عصری تحقیقات کو قرآن کے خادم کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور جگہ جگہ بتایا ہے کہ یہ تحقیقات کس طرح قرآن کی صداقت کی تصدیق کررہی ہیں۔''

آگے لکھتے ہیں:

''البتہ حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کی یہ کتاب اس دور کی ہے جب وہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ سے بیعت نہیں ہوئے تھے۔ان کی اس دور کی تالیفات میں بہت سی باتیں جمہور علماء امت کے خلاف بھی ملتی ہیں،جن سے انہوں نے بعد میں ایک اعلان عام کے ذریعہ اجمالی طور پر رجوع کرلیا تھا،اگرچہ کتابوں میں ترمیم نہیں کرپائے تھے کہ وفات ہوگئی۔چنانچہ اس کتاب میں بھی کئی باتیں جمہور علماء امت کے خلاف باقی رہ گئی ہیں،مثلا اس زمانے میں سرسید احمد خاں صاحب کے مشہور کئے ہوئے تصور فطرت(نیچریت)کا بڑا زور تھا،جس کی بنیاد پر مغربی فلسفہ کی واجبی معلومات رکھنے والے مصنفین نے انبیاء علیہم السلام کے معجزات کا انکار کرڈالا تھا،اور قرآن کریم میں جن معجزات کا ذکر صراحت کے ساتھ آیا ہے،ان کو عادی اسباب کے تحت لانے کے لئے الفاظ قرآنی میں کھینچ تان کی مہم زوروں پر تھی،اسی دور میں بعض مصنفین کا انداز یہ رہا کہ انہوں نے معجزات کا اصولی طور پر تو انکار نہیں کیا لیکن ان کی کوشش یہی رہی کہ قرآن کریم میں کم سے کم معجزات کا اقرار کرنا پڑے اور ایسے واقعات کو جہاں تک ہوسکے کسی لیپ پوت کے ذریعہ ٹالا جائے،چنانچہ معجزات کو اصولی طور پر تسلیم کرنے کے باوجود انہوں نے بعض جگہ قرآن کریم کی آیات میں بودی تاویلیں کی ہیں،سید صاحب اس کتاب میں ایسے لوگوں سے خاصے متأثر معلوم ہوتے ہیں،چنانچہ انہوں نے بعض جگہ سرسید احمد خاں صاحب کی تاویلات کی صریح تردید کی ہے لیکن بعض مقامات پر خود انہوں نے اسی ذہنیت کی دوسری تاویلات کو اختیار کرلیا ہے۔

مثلا اصحاب الفیل کا واقعہ قرآن کریم میں پوری وضاحت کے ساتھ مذکور ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی قدرت سے ان پر ابابیلوں کا ایک لشکر بھیج دیا جس نے ان پر پتھر برسا کر انہیں ہلاک کردیا،لیکن معجزات سے کترانے کی ذہنیت نے ان آیات میں وہ وہ کھینچ تان کی ہے کہ الامان!سرسید احمد صاحب نے اس کے جو معنی بیان کئے تھے ان کے بارے میں تو فاضل مؤلف

نے لکھا کہ:

’’سرسید نے اس سورۃ کی جو تفسیر لکھی تھی اور جس سے اس واقعہ کے عجوبہ پن کو دور کرنے کی کوشش کی تھی وہ سرتاپا غلط اور اغلاط سے مملو ہے۔‘‘ (’’تبصرے‘‘ بحوالہ ارض القرآن: ص ۲۴۷)

لیکن آگے چل کر خود مولانا حمید الدین فراہی صاحب مرحوم کی بیان کی ہوئی اس تفسیر کی تائید کی ہے کہ اصحاب الفیل پرندوں کے ذریعہ نہیں، بلکہ آدمیوں کی سنگباری سے ہلاک ہوئے تھے، اور ابابیل کا یہ لشکر انہیں ہلاک کرنے کے لئے نہیں بلکہ ان کی لاشیں کھانے کے لئے آیا تھا۔ حالانکہ مولانا فراہی کی یہ تاویل قرآن کریم کے سیاق اور عقل ونقل ہر اعتبار سے بالکل غلط بھی ہے اور جمہور امت کے بالکل خلاف بھی ہے، اور سوائے معجزات سے زبردستی گریز کی ذہنیت کے اس تاویل کو اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔‘‘

’’اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہد ہد جوان کے پاس ملک سبا کی خبر لے کر آیا تھا اور وہاں کے احوال بیان کئے تھے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے پہلے تو علامہ ندویؒ نے ان ’’فطرت پرستوں‘‘ کی تردید کی ہے جو پرندوں کے بولنے پر اعتراض کرتے ہیں، لیکن آخر میں لکھا ہے کہ:

’’اگر پرندوں کا بولنا اب بھی کھٹکتا ہے تو فرض کرلو کہ نامہ بر کبوتروں کی طرح تربیت یافتہ نامہ بر ہد ہد ہوگا اور اس کے بولنے سے مقصود اسی مضمون کا خط اس کے پاس ہونا سمجھ لو جیسا کہ خود اسی موقعہ پر قرآن مجید میں ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے خط دیکر اس کو ملکۂ سبا کے پاس بھیجا۔ اسی طرح پہلے بھی خط لے کر آیا ہوگا۔‘‘

(’’تبصرے بحوالہ‘‘ تاریخ ارض القرآن- از مولانا سید سلیمان ندوی ص ۲۱۲)

حالانکہ یہ تاویل بھی قرآن کریم کے سیاق کے لحاظ سے کسی طرح درست نہیں، اگر عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّیر پر ایمان ہے تو اس لیپ پوت کی ضرورت ہی کیا ہے؟‘‘ (تبصرے: از مفتی محمد تقی عثمانی ص ۱۳۲ تا ۱۳۴)

یہی نہیں بلکہ اس دور میں ان کے قلم سے عجیب نا مبارک و نا مسعود تاویلات و توجیہات اسلامی معتقدات ومسلمات کے باب میں منظر عام پر آئی ہیں چنانچہ ارتقا کے قانون کی توجیہ ذکر کرنے کے بعد علامہ سید سلیمان ندوی ارشاد فرماتے ہیں کہ:

’’اس مسئلہ کے طے ہونے کے بعد ایک دوسری بحث حضرت آدمؑ کی ہے، مسئلۂ ارتقاء کے مخالفین کا عام خیال ہے کہ حضرت آدمؑ اور مسئلہ ارتقا کی صحت دو متناقض چیزیں ہیں، جو ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے جو شخص کہ عقل ونقل میں تطبیق دینا چاہتا ہے، وہ کہہ سکتا ہے کہ اس تدریجی ترقی کی رو سے جو سب سے پہلا انسان ہوا، وہی ابو البشر آدمؑ تھا۔‘‘ (الندوہ: جنوری ۱۹۰۸ء)

یہ بات ایسی مضحکہ خیز ہے کہ جو لوگ مذہب خلق کے قائل ہیں وہ اس کے قائل ہو ہی نہیں سکتے کیوں کہ

ڈارون اوراس کے متبعین جوبطور ارتقا کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کے قائل ہیں وہ کسی ایک فرد میں نہیں، بلکہ ڈارون کا تو قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ،ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں حیوان کے افراد دنیا کے مختلف خطوں میں انسان بن گئے۔ جب کہ نصوص میں اول البشر کا توحُّد وارد ہے۔لہٰذا ڈارونی ترقی کی رو سے پہلا انسان کا نمونہ ابوالبشر علیہ السلام کو قرار دینے میں جس قدر بے باکی ناعاقبت اندیشی اور گستاخی ہے، وہ مخفی نہیں۔

لیکن یہ عرض کیا جاچکا کہ مولانا سید سلیمان ندوی علیہ الرحمہ کی یہ تحریریں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے تعلق اور بیعت سے پہلے کے دور کی لکھی ہوئی ہیں۔اور بعد میں ایک اعلان عام کے ذریعہ رجوع واعتراف کے عنوان سے انہوں نے اپنی اس قسم کی باتوں سے اعلان برأت ظاہر فرمادیا تھا،اگرچہ کتابوں میں ترمیم نہیں کر پائے تھے کہ وفات ہوگئی۔ یہ بات اور ہے کہ علامہ شبلی کے باطل افکار وخیالات کی اشاعت اور اُن کی فاسد توجیہات وتاویلات، وہ ’’اعلان عام‘‘ (۱۹۴۳ء) کے بعد بھی کرتے رہے ہیں۔مقالات سلیمان ،حیات شبلی اور مکتوبات میں اِس کے نمونے بکثرت مل جائیں گے۔اہل باطل کے بعض افکار کی حمایت کا یہ سلسلہ ۱۹۵۰ء تک جاری رہا،البتہ ۱۹۵۰ء سے سن وفات (۱۹۵۳ء) تک ،اِس پورے عرصہ میں اُن کی کوئی ایسی تحریر وتقریر میری نظر سے نہیں گزری جس میں اہل زیغ کے خیالات کی بے جا تاویل وتوجیہ پائی جاتی ہو۔اللّٰھم اغفرلہ وارحمہ۔

محقق عبدالماجد دریابادی کا تذکرہ بھی اِس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے۔وہ ایک عبقری شخص ہیں تفسیر قرآن کے باب میں وہ بہت تحقیق وتفتیش سے کام لیتے ہیں اور اکابر سے رجوع بھی کرتے ہیں،ان کی تفسیر اردو اور انگریزی زبان میں خاصی مقبول ہوئیں۔لیکن جیسا کہ مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے لکھا ہے کہ:

........’’چونکہ انہوں نے دینی علوم زیادہ تر مطالعہ سے حاصل کئے تھے اس لئے تفسیر میں بعض باتیں جمہور کے خلاف بھی آگئیں‘‘۔(نقوش رفتگاں:از مفتی محمد تقی عثمانی ص۸۹)

پھر تفسیر ماجدی کے افادیت ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب موصوف تحریر فرماتے ہیں:

’’اب ہم چندان چیزوں کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے تفسیر کے مطالعہ کے دوران ہمارے دل میں خلش پیدا کردی،سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ کئی مقامات پر کچھ ایسا اجمال پایا جاتا ہے جس سے بات پوری طرح واضح نہیں ہوتی، بلکہ اس سے غلط مطلب بھی نکل سکتا ہے،مثلاً صفحہ ۴۶ پر ہے:

’’آسمان کوئی ٹھوس مادّی جسم رکھتاہے یا محض خلا ومنتہائے نظرہے، اس قسم کے مسائل کا تعلق تمام تر دنیوی تجربی علوم سے ہے، قرآن کوتو آسمان کا صرف وہی وصف بیان کرنا تھا جو سلسلۂ عبدیت، بشری وخلافتِ الٰہی سے تعلق رکھتا تھا‘‘۔

بلاشبہ ہیئت کے مسائل قرآن کریم کا موضوع نہیں لیکن جب خود قرآنِ کریم نے سات ’’تہ بہ تہ‘‘ آسمانوں اوران کے دروازوں کا صراحۃً ذکر فرمایاہے تو اسے محض خلا ومنتہائے نظر سمجھنے کا احتمال باقی ہی کہاں رہا؟ رہ گئی موجودہ سائنس دانوں کی بات تو وہ زیادہ سے زیادہ ’’عدمِ علم‘‘ ہے، ’’علمِ عدم‘‘ تو نہیں۔صفحہ ۷۷ پر ہے:

’’یہ روایت کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم کی پسلی سے ہوئی ہے،توریت کی ہے...بعض حدیثی روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ایسی نہیں ہے جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہو،اورقرآن مجید نے اس سلسلہ میں سورۃ النساء اورسورۃ الاعراف میں جو کچھ کہاہے اس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہوسکتی ہے‘‘۔

یہاں فاضل مصنف سے سخت تسامح ہواہے، یہ روایت صحیح بخاری ومسلم دونوں میں مختلف طریقوں سے مروی ہے۔‘‘ (دیکھئے مشکوٰۃ ص۲۸۰)

اگر صحیح احادیث حجت ہیں تو ایسی صحیح اورقوی الاسناد حدیث کو کیسے رد کیا جاسکتا ہے؟

قرآن کریم نے سورۂ نساء اورسورۂ اعراف میں جو کچھ فرمایاہے اس کی اور تعبیریں ہوتو سکتی ہیں مگر ظاہر،متبادر اور مقبولِ عام تعبیر تو یہی ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا، ہم بالکل نہیں سمجھ سکے کہ مولانا نے اس روایت کی تردید کی کیا ضرورت محسوس فرمائی ہے؟‘‘(ایضاً)

’’ایک بات جو پوری تفسیر میں شدت کے ساتھ کھٹکی، یہ ہے کہ مولانا نے تفسیر المنار کے اقتباسات بڑی کثرت کے ساتھ اپنی تفسیر میں درج کئے ہیں،اوراکثر مقامات پر تو اس پر سکوت ہی اختیار فرمایاہے اور بعض جگہ ان کی تضعیف بھی کی ہے اور بعض جگہ ان کی تائید بھی، ہماری گزارش یہ ہے کہ تفسیر المنار کے مصنف ہوں یا مرتب، دونوں اپنی وسعتِ مطالعہ کے باوجود ذہنی طور پر مغربی افکار سے اتنے مرعوب اور جمہور سے اختلاف کرنے کے اتنے شوقین ہیں کہ ان کی تفسیر جگہ جگہ جمہورامت کے جادۂ اعتدال سے ہٹ گئی ہے،اور بعض مقامات پر تو یہ حضرات نہایت خطرناک اور بے سروپا باتیں بھی لکھ گئے ہیں،ایسی حالت میں ان کی تفسیر کسی طرح بھی اس لائق نہیں ہے کہ وہ مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی کا ماخذ بنے۔‘‘

ماخذ کی بات بہت اہم ہے یعنی یہ کہ استفادہ کس سے کیا جارہاہے اورکس حیثیت سے کیا جارہا ہے۔ اخذ وترک کا معیار اوراصول کی تعیین ضروری ہے ورنہ غیر معتبر کو معتبر سمجھنے اور التباس واشتباہ پیدا ہوجانے کی بنا پر تفسیر ہی محلِ نظر ہوجاتی ہے۔حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ نے ایک صاحب کا منظوم ترجمہ قرآن اسی بنا پر غیر معتبر قرار دیاہے۔واقعہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدہ پر ہیں مجھ کو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جن میں تحت اللفظ اردو ترجمہ منظوم، لاہور کا چھپا ہوا دکھلا کر اس کے متعلق میری رائے دریافت فرمائی......اپنی رائے عرض کرتا ہوں یہاں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے دوسرے نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے۔ سو امر اول (یعنی ترجمہ کیسا ہے۔ف) کی کیفیت اجمالاً تو اس سے ظاہر ہے کہ مترجم نے خطبہ میں یہ شعر لکھا ہے۔

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر میں رَابِطُوْا کے ترجمہ میں جہاں کئی قول نقل کئے ہیں وہاں یہ شعر بھی ہے۔

اور ہیں یوں لکھتے نذیر احمد اسے کہ رہو تیار دشمن کے لئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہیں اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ وعقیدہ وتحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ ''اصلاح ترجمہ دہلویہ'' سے ظاہر ہے۔ پس جس طرح وہ معتبر نہیں اسی طرح ان کے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو معتبر سمجھنا خود دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی۔'' (بوادر النوادر: ص: ۳۱۳)

ماخذ کے معیار کے باب میں ''المنار'' کے حوالہ سے محقق دریابادی نے فکری التباس کو راہ دے دی ہے۔ موصوف کے ''المنار'' سے استفادہ کا ذکر کرتے ہوئے مفتی محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ:

''مولانا (دریابادی) نے تو منار کے اقوال احتیاط کے ساتھ لئے ہوں گے لیکن جو لوگ منار کو مولانا کا ماخذ سمجھ کر اس پر اعتماد کریں گے کیا وہ کسی حد پر قائم رہ سکیں گے؟ مرورِ زمانہ کے ساتھ بات کہاں سے کہاں پہنچ جاتی ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے کیجئے کہ امام رازی نے اپنی تفسیر میں مشہور معتزلی مفسر ابو مسلم اصفہانی کے اقوال بکثرت نقل فرمائے ہیں اور بیشتر مقامات پر ان کی سخت تردید بھی کی ہے البتہ چند جگہوں پر انہوں نے یہ اقوال بغیر کسی تنقید کے بھی درج کر دیے ہیں۔ آج لوگ ان کے اس طرز عمل کی بنا پر ڈنکے کی چوٹ یہ کہہ رہے ہیں کہ امام رازی ابو مسلم اصفہانی کے بڑے مداح تھے۔ یہاں تک کہ ابو مسلم اصفہانی کی تفاسیر کا مجموعہ مرتب کر کے شائع کیا جا رہا ہے اور یہ تاثر دیا جا رہا ہے کہ امام رازی کے پسندیدہ مفسر کی تفسیریں ہیں۔''

لیکن لطف یہ ہے کہ ''المنار'' کے اقوال لینے میں مفتی تقی عثمانی کی نظر میں بھی محقق دریابادی نے بے احتیاطی برتی ہے، فرماتے ہیں:

''مولانا (دریابادی۔ف) نے خاص طور پر ص ۴۵۲ اور صفحہ ۴۸۸ پر موت کے جو معنی صرف ''المنار'' کے حوالہ سے بیان فرمائے ہیں، نظر ثانی کے مستحق ہیں، لغت اور استعمال میں ایک لفظ کے کئی کئی حقیقی اور مجازی معنی ہو سکتے ہیں۔ مگر قرآن کریم میں متبادر اور حقیقی معنی سے عدول صرف اس وقت کیا جائے گا جب کوئی عقلی یا نقلی مجبوری ہو۔ علامہ بدرالدین زرکشی

وغیرہ نے تفسیر کے اس اصول کو بڑی وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے''۔

اور نہ صرف ''المنار'' بلکہ اہل باطل کے اقوال درج کرنے کے حوالہ سے محقق دریابادی قطعاً غیر محتاط ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل باطل کے اقوال ذکر کرنے کے متعلق صحیح اصول واضح کر دیا جائے۔ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے ایک صاحب کی تفسیر ''بلغۃ الحیران'' میں ''كُلٌّ فِيْ كِتَابٍ مُبِيْنٍ'' کی تفسیر میں معتزلہ کا باطل قول نقل کرنے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

''اہل باطل کا کوئی قول نقل کرنے کے بعد ناقل کے ذمہ ہے کہ اس کا ابطال اولاً تقبیح کے ساتھ کرے جیسا کہ نوویؒ نے کیا ہے فی قوله الآتی یا اگر یہ نہ ہو تو تصریح کے ساتھ کرے جیسا کہ صاحب کبیر نے کیا ہے۔ فی قوله الآتی اور وہ دونوں قول یہ ہیں۔

قال النووی بعد نقل قولهم المذکور فی السوال انما یعلمها سبحانه وتعالی بوقوعها وکذبوا علی الله سبحانه وتعالیٰ وجلّ عن اقوالهم الباطلة علواً کبیراً وسمیت هذه الفرقة قدریة لانکارهم القدر– قال اصحاب المقالات من المتکلمین وقد انقرضت القدریة القائلون بهذا القول الشنیع الباطل ولم یبق احد من اهل القبلة علیه وصارت القدریة فی الازمان المتاخرة معتقدةً اثبات القدر ولکن یقولون الخیر من الله والشرمن غیره تعالیٰ عن قولهم (کتاب الایمان باب معرفة الایمان والاسلام) وقال صاحب الکبیر تحت آیة "وإذا ابتلیٰ ابراهیم ربه الایة وقال هشام بن الحکم انه تعالیٰ کان فی الازل عالماً بحقائق الاشیاء وماهیاتها فقط واما حدوث تلک الماهیات ودخولها فی الوجود فهو تعالیٰ لا یعلمها الا عندوقوعها الی قوله واعلم ان هشاماً کان رئیس الرافضة فلذلک ذهب قدماء الروافض الی القول بالبداء اما الجمهور من المسلمین فانهم اتفقوا انه سبحانه وتعالیٰ یعلم جمیع الجزئیات قبل وقوعها اھــــــ ۔

مگر اس کتاب ''بلغہ'' میں اس مقام پر ایسا نہیں کیا گیا......اس کے بعد اخیر تک اس کا ابطال صریح عبارت میں بھی نہیں فضلاً عن التقبیح ۔ بلکہ وہاں ایسی عبارت ہے جس سے کسی قدر اس باطل کی تائید متبادر ہوتی ہے......اور اس کے بعد اہل سنت والجماعت کی تفسیر بہت معمولی طور پر ایک مختصر جملہ میں نقل کر دی اور نہ اس کی فی ذاتہ تصحیح کی نہ اس کو قول مقابل پر ترجیح دی۔ پس دونوں مذہب کو نقل کر کے چھوڑ دیا۔ جس سے یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ مؤلف کا عقیدہ کیا ہے۔ کیا ایسا احتمال بلکہ اہمال تدیُّن کے خلاف اور نکیر شدید کے قابل نہیں......پس یہ حاصل ہے میرے کلام کا، اب ایک التماس پر معروضہ پر ختم کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ میں ایسی کتاب کو جس میں ایسی خطرناک عبارت ہو بعد حاشیۂ تنبیہی کے بھی نہ اپنی ملک میں رکھنا چاہتا ہوں نہ اپنے تعلق کے مدرسہ میں۔ ۲۰ رمضان ۱۳۵۷ھ'' (امداد الفتاویٰ جلد ششم ص ۱۲۰، ۱۲۱)

علم کلام کا تعارف اور علم کلام جدید کی ضرورت

’’علم کلام اس فن کا نام ہے جس میں مخالفین مذہب کے اعتراضات اور شکوک وشبہات کا جواب دیا جاتا ہے اور عقائد حقہ کو عقلی ونقلی دلیلوں سے ثابت کیا جاتا ہے۔‘‘ (مولانا سید سلیمان ندوی) ’’علم کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ عقلی دلائل سے ایمانی عقائد پر حجت قائم کی جاتی ہے اور اعتقادات میں اہل سنت اسلاف کے مذہب سے روگردانی کر کے باطل نظریات رکھنے والوں کی تردید کی جاتی ہے۔‘‘ (ابن خلدون)

یہ علم قدیم علمائے متکلمین نے وضع کیا تھا اور اس کے اصول اس قدر شاندار اور پائیدار رکھے تھے کہ اعتراضات اور شبہات مذہب پر جس نوعیت کے بھی کئے گئے انہیں اصولوں سے ان کا جواب دینا آسان ہوگیا خواہ وہ اعتراضات یونانی فلسفہ کی راہ سے آئے ہوں یا سائنس کی راہ سے۔ حالات کے اعتبار سے بعضے نئے شبہات بعد کے زمانوں پیدا ہوئے اور بعض شبہات میں تجدد اور نیا پن آ گیا لیکن مذکورہ فن کی خوبی یہ ہے کہ شبہات کیسے ہی نئے اور کسی زمانہ میں ہوں، ان کے جواب کے لئے وہی علم کلام قدیم کے اصول بالکل کافی ہیں۔

ایک طرف تو یہ علم کلام قدیم کی جامعیت ہے، جب کہ دوسری طرف انیسویں صدی کے اواخر سے ملحدین کے نظریات، آراء وافکار اور زمانہ کے لادینی رجحانات سے متاثر ومرعوب، رفتار زمانہ اور حالات حاضرہ اور مصلحت وقت کے پر فریب نعروں سے متاثر بہت سے لوگوں کی طرف سے یہ آواز اٹھنے لگی کہ جدید تحقیقات وتبدیلی حالات کے پیش نظر علم کلام جدید مدون ہونا چاہیے۔

علم کلام جدید کی طرف جن لوگوں کو بطور خاص توجہ ہوئی اور ایک مہم کے طور پر انہوں نے اس کام کو چھیڑا، اس باب میں بڑی کاوش کی اور عمر کا بڑا حصہ اس میں صرف کیا، وہ خاص طور پر تین افراد ہیں: (۱) سرسید احمد خاں (۲) علامہ شبلی نعمانی (۳) مولانا عبدالباری ندویؒ۔

اسلام کو دوسروں سے اتنی شکایت نہیں جتنی اپنوں سے شکایت ہے

سرسید احمد خاں کا نقطۂ نظر فاسد تھا بقول حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے:

’’حافظ محمد امیر صاحب تھانویؒ سے میں نے سنا ہے کہ اس (شخص) کی تحصیل مقامات حریری اور مختصر المعانی تک ہے۔ ایسا شخص تفسیر لکھنے لگے تو حماقت نہیں تو اور کیا ہے۔ ذہین ضرور تھا مگر طبیعت میں کجی تھی ...... اس کا مذہب اہل یورپ کی سائنس تھی...... (اور طریقۂ کار میں اصل الاصول یہ تھا کہ۔ف) جو روایت درایت کے خلاف ہو وہ مقبول نہیں۔‘‘

''ذہین ضرور تھا مگر طبیعت میں کجی تھی''......''اگر یہ شخص دینیات میں دخل نہ دیتا تو کام کا شخص تھا۔مگر برا کیا کہ دینیات میں دخیل ہوا یہ کیا جانے تفسیر کو۔''(ملفوظات حکیم الامت جلد:۱۹۔حسن العزیز جلد سوم:ص۸۴)

حیرت ہے کہ خود سرسید نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ:

''نیچرل سائنس کا موضوع اشیاءموجودہ کی علتِ حدوث کو بتلانا ہے، کہ پانی کیونکر بن گیا اور بادل کیونکر آ گیا اور مذہب کا موضوع ان اشیا کی علتِ خلق کا بتانا ہے یا جاننا ہے کہ مادہ کس نے پیدا کیا۔اور اس میں وہ خواص کس نے پیدا کئے۔بس دو چیزیں جن کا موضوع مختلف ہے،ان کو ایک دوسرے کے مقابل یا متضاد قرار دینا کیسی نادانی ہے،بل کہ جس امر سے مذہب کو بحث ہے اس سے نیچرل سائنس کو بحث ہی نہیں۔''

لیکن افسوس وہ اس اصول پر قائم رہے نہیں، بلکہ غیبیات اور معجزات کی تاویلات ؛ بلکہ معنوی تحریفات کر ڈالی جو کہ سرسید کی تفسیر القرآن میں بھری پڑی ہیں۔حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

''سرسید نے قرآن کی تفسیر میں بہت تغییر وتبدیل کی ہے،چناں چہ اِس تفسیر کے دیکھنے سے اہلِ علم کو معلوم ہوتا ہے اور جو اس سے نہ سمجھے،وہ رسالہ ''البرہان'' کو دیکھ لے۔''(ملفوظات حکیم الامت مقالاتِ حکمت جلد۱۳ص ۷۶)

یہی حال مورخ شبلی کا ہے کہ باوجود اس کے کہ،ابتدا میں انہوں نے یہ اصول بیان کیا کہ:

''سائنس جن چیزوں کا اثبات یا ابطال کرتا ہے،مذہب کو ان سے مطلق سروکار نہیں،عناصر کس قدر ہیں ،پانی کن چیزوں سے مرکب ہے،ہوا کا کیا وزن ہے؟ نور کی کیا رفتار ہے،زمین کے کتنے طبقات ہیں،یہ اور اس قسم کے مسائل،سائنس کے مسائل ہیں،مذہب کو ان سے کچھ سروکار نہیں،مذہب جن چیزوں سے بحث کرتا ہے،وہ یہ ہیں،خدا موجود ہے یا نہیں،مرنے کے بعد اور کسی قسم کی زندگی ہے یا نہیں،خیر وشر یا نیکی و بدی کوئی چیز ہے یا نہیں،ان میں سے کون سی چیز ہے،جس کو سائنس ہاتھ لگا سکتا ہے۔''(مقالات سلیمان جلد۳ص ۱۵۱،۱۵۲)

لیکن بعد میں سرسید ہی کی طرح شبلی نے بھی مغرب سے مستعار لئے ہوئے تصورِ فطرت اور اس کے زہریلے اثر کو شرعیات میں جہاں موقع پایا، داخل کرنے میں دریغ نہ کیا۔جس پر مولانا عبدلباری ندویؒ نے حیرت کا اظہار کیا ہے،لکھتے ہیں کہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ استادِ مرحوم علامہ شبلی کی اس دقیق واہم نکتہ پر نظر تھی(کہ''مذہب وسائنس کے حدود بالکل الگ الگ ہیں''الکلام ص۱۱۔ف) پھر بھی الکلام ہی میں عمل اس

کے مخالف ہے۔اور تو اور الندوہ جو برسوں ان کی اڈیٹری میں نکلتا رہا، اس پر جلی قلم سے ''تطبیق معقول و منقول'' کا مقصد مثبت رہتا تھا۔اس میں تطبیقِ سائنس و مذہب'' سے متعلق خود ان کے اور ان کے ارشد تلامذہ کے قلم سے بیسیوں مضامین نکلے ہیں'' (مذہب وعقلیات ص ۳۸)

اور یہ کاوش ظاہر ہے سخت ناپسندیدہ ہے، اسی لئے اپنی بے زاری اور ناراضگی کا اظہار بھی مولانا عبدالباری ندویؒ نے ان الفاظ میں کر دیا کہ: ''افسوس ہے کہ ہندوستانِ جدید میں سرسید نے اپنی واجب الاعتراف خدمت کے ساتھ ساتھ اس فتنہ کو بھی جگا دیا۔استاد مرحوم (علامہ شبلی) نے بھی اسی آواز میں آواز ملا دی۔'' (ایضاً ص ۳۲)

علامہ سید سلیمان ندوی نے الندوہ ۱۹۰۶ کے مضمون کے حوالہ سے طویل اقتباس درج کیا ہے جس میں علامہ شبلی کے مضمون کے حوالہ سے متعدد نمبرات کے تحت تطابقِ عقل و نقل دکھلایا ہے، شبلی تو جو کچھ بھی دکھلاتے، دکھلاتے، سرسید کی صحبت کے اثر سے ان کو ایسا ہی کرنا تھا، لیکن علامہ پر بھی اس وقت اپنے استاذ شبلی مرحوم کا ہی رنگ چڑھا ہوا تھا، اس لئے ان سوالوں کو حل کرنے کے لئے کہ چوں کہ'' سائنس نے مذہب کے ارکان متزلزل کر دئے۔'' لہذا'' قرآن کو سائنس کے حملہ سے کیسے بچایا جائے؟'' اِس کی تدبیر کے لیے علامہ سید سلیمان ندویؒ نے بھی، مورخ شبلی کے اس قسم کے مضامین کو بلا تبصرہ واستدراک اپنے مقالے میں جگہ دینے اور تقریباً ۹ تطابقات ذکر کرنے کے بعد مضمون کے آخر میں یہ فقرہ نقل کیا کہ'' اگر انسان کی انتھک کوشش یوں ہی جاری رہیں تو قریب ہے انسان فطرت کے بہت سے اور پوشیدہ اسرار جان لے اور پھر اسے معلوم ہو جائے گا، کہ اسلام کی آسمانی کتاب صحیفۂ فطرت کے کہاں تک مطابق ہے۔ (مقالات سلیمان ص ۱۶۱) لیکن یہاں اس تلخ حقیقت سے پردہ اٹھا دینا بھی شائد بے موقعہ نہیں ہے کہ گلیلیو کو کنیسہ سے دی گئی سزا کا جو واقعہ مشہور ہے، وہ کنیسہ کی علم دشمنی پر مبنی نہیں ہے بل کہ سزا اس بات پر دی گئی تھی کہ وہ کہتا تھا کہ'' انجیل کی تفسیر صحیفۂ فطرت کی روشنی میں متعین کرنا چاہئے۔''

درحقیقت علامہ شبلی کو یورپ کے اصولوں کی ہم نوائی سب سے زیادہ منظور ہے اور اِسی لیے یہ بات ان کو سب سے زیادہ بے چین کیے ہوئے ہے کہ:

''یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابلِ اعتراض نہیں جس قدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں، ان (اہل یورپ) کے نزدیک تعددِ نکاح، طلاق، غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا، اس مذہب کے باطل ہونے کی سب

سے بڑی دلیل ہے۔'' (الکلام از علامہ شبلی ص ۶)

لہٰذا علامہ شبلی نے اس قسم کے موضوعات پر جب قلم اٹھایا تو بقول مفتی محمد تقی عثمانی ان مسائل میں معذرت خواہانہ تاویلات کر دیں۔ اور دوسری بات یہ کہ ان کے اوپر سائنس اور اہل سائنس کا رعب بہت زیادہ طاری ہے، جس کے اثر سے اُن کی تحریروں میں سخت بے اعتدالی پائی جاتی ہے۔ بقول اسرار عالم صاحب:

''اس وقت عالم اسلام کا سب سے بڑا بحران اس کے دانشور طبقہ سے تعلق رکھتا ہے''...... ''اس کی بظاہر ذرا سی معصومانہ بے اعتدالی نے بھی امت کے سامنے وہ مصیبتیں کھڑی کر دی ہیں جسے مغربی مصنفین کے ہمالیہ جیسے مظالم بھی کرنے سے قاصر رہے......اس طبقہ کی سب سے اہم مثال علامہ شبلی نعمانی کی ہے بلاشبہ اسلامی تاریخ پر اتنی گہری نظر رکھنے والے اور اتنے وسیع المطالعہ انیسویں صدی میں کم ہی لوگ ہوں گے۔......علامہ شبلی نے (اصل مصیبت یہ کھڑی کی کہ اُنہوں نے) بھی اپنے سارے علمی تبحر کے باوجود اسلامی تاریخ کو انہیں زاویوں سے دیکھا جن سے یورپ گذشتہ ایک صدی سے دیکھ رہا تھا اور دوسروں کو بھی اسی نظر سے دیکھنے کی ترغیب دے رہا تھا۔ یہی سبب ہے کہ انہوں نے فکر لی تو کارلائل (۱۷۹۵ تا ۱۸۸۱) سے جس نے ہیروز اینڈ ہیرو ورشپ لکھا اور شروعات کی تو المامون سے، جس کے گن ڈریپر گستاؤ دوغا اور گستاولیباں وغیرہ گا چکے تھے۔'' (عالم اسلامی کی اخلاقی صورت حال از اسرار عالم: ۲۰۳،۲۰۴)

شبلی کے زاویۂ نگاہ کا ایک ہلکا سا نمونہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ مسائل جدیدہ میں سائنس کی نوعیت کو واضح کرتے ہوئے علامہ شبلی نعمانی لکھتے ہیں کہ:

''مسائل جدیدہ کی نسبت یہ عام خیال جو پھیلا ہوا ہے کہ وہ قطعی اور یقینی ہے اس میں پہلی غلطی ہے کہ جو چیزیں قطعی اور یقینی ہیں، وہ صرف سائنس کے مسائل ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ یورپ میں ان کی نسبت طبقہ علماء میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔'' (الکلام از علامہ شبلی ص ۷)

حالاں کہ کھلی بات ہے کہ سائنس کے سب مسائل نہ قطعی اور یقینی ہیں اور نہ یہ صحیح ہے کہ اس کی نسبت طبقۂ علماء میں اختلاف نہ ہو۔ یہ ایک دوسری گفتگو ہے جس کا یہاں موقع نہیں۔ بات صرف اِتنی ہے کہ علامہ شبلی پر اہل یورپ کی تحقیقات علمی کا ایسا رعب مستولی ہے کہ ان کے طریقۂ استدلال میں بھی کوئی کھوٹ ہوسکتا ہے اس بحث میں پڑے بغیر اور استدلال عقلی پر اصولی گفتگو کیے بغیر ملاحدۂ یورپ کی تحقیقات کو علمی اور عقلی فرض کرکے، نہایت ''دلسوزی'' سے وہ تاویلات کی راہ ہموار کرتے ہیں:

''منکرین مذاہب کے نزدیک چوں کہ مذہبی اصول تحقیقات علمی کے مخالف ہیں، اس لئے وہ صحیح نہیں ہوسکتے ورنہ

کوئی مذہب ایسا ہو جس کے تمام اصول عقل کے موافق ہوں تو منکروں کو بھی اس کے تسلیم سے انکار نہ ہوگا۔'' (الکلام: ص۲۴)

اِسی ''دلسوزی'' اور ''خلوص'' نے انہیں اس بات پر آمادہ کیا کہ کسی طرح سے:

''سائنس کو مذہب کے مطابق نہیں بلکہ مذہب کو سائنس اور موجودہ تمدن کے مطابق کردیا جائے۔''

اسلامی چیزوں کو موجودہ تمدن کے مطابق کردینا ہی دراصل اسلامی خدمت ہے اسی جذبہ کے تحت ایک مقام پر شاہ ولی اللہ صاحب کے اقوال ذکر کرنے کے بعد علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ:

''اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعتِ اسلامی میں چوری زنا قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کے رسم ورواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔''

(الکلام ص ۱۲۰)

یہ درحقیقت وہی مرعوب وشکست خوردہ ذہنیت کا اثر ہے جس پر علامہ سید سلیمان ندوی کے لئے ادبِ استاذ کی رعایت کے ساتھ استدراک ضروری ہوگیا۔ مذکورہ عبارت تو موحش ہے، علامہ سید سلیمان ندوی نے بات صحیح کہی فرماتے ہیں:

''مصنف (علامہ شبلی) نے شاہ صاحب کے مقصود میں بڑی وسعت پیدا کردی ہے (جوکہ جسارت ہے۔ف) چوری زنا اور قتل کی سزائیں ہیں وہ قرآن پاک کے منصوص احکام ہیں جن میں تغیر نہیں ہوسکتا، مقصود تعزیرات سے ہے، جو امام کی رائے کے سپرد ہیں، جیسے یہ کہ شرابی کی سزا یا اور دوسرے غیر منصوص انتظامی احکام، جیسے وزراء کا تقرر، امراء کا نصب اور جنگ کے سامان واسلحہ اور طریقے وغیرہ دوسرے سیاسی وانتظامی مسائل جن میں عربی خصائل ودستور کی پابندی کی ضرورت نہیں۔'' س س ن'' (حاشیہ الکلام ص ۱۲۰)

خرقِ عادت کی گفتگو کرتے ہوئے روح کے متعلق مختلف تجربات وشواہد پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ان شہادتوں کو ہم روح کے ثبوت میں پیش نہیں کرتے بلکہ ہم صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ انسان میں ایک قوت ہے جس کو خواہ روح کہو خواہ ترکیب جسم کا خاصہ مانو، اس سے ایسے عجیب وغریب افعال سرزد ہوتے ہیں، جن کو علوم جدیدہ کے اساتذہ بھی خرقِ عادت سے تعبیر کرتے ہیں اور اعتراف کرتے ہیں کہ وہ جسم اور مادہ کے دسترس سے باہر ہیں، اس بناء پر خوارقِ عادات سے کسی عاقل کو انکار نہیں ہوسکتا البتہ فرق یہ ہے کہ وہم پرست اور خوش اعتقاد لوگ ان چیزوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ بلاکسی سبب اور واسطہ کے براہ راست خود خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں اور خواص کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم اسباب میں ہر چیز وابستۂ علت ہے، اس لئے ان خرق عادات کا بھی کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔'' (الکلام ص ۱۲۱)

معلوم رہنا چاہیے کہ'' وہم پرست اور خوش اعتقاد لوگ'' علامہ کی نظر میں جمہور علمائے اہل

سنت، متکلمین اہل حق ہیں۔ اور ''خواص'' کا مصداق اہلِ سائنس طبعیین ملحدانِ یورپ جدید نیچریہ اور قدیم معتزلہ ہیں۔ آگے لکھتے ہیں:

''بوعلی سینا نے مختلف خرقِ عادات کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں ان میں سے اس نے سب سے بڑا سبب قوتِ نفسانی کا اثر قرار دیا ہے۔''

پھر قوتِ نفسانی کے تحت تخیل، توہم کے جو اثرات جسم انسانی پر پڑتے ہیں اس کے متعلق بوعلی سینا کے بیانات درج کر کے آگے علامہ شبلی اپنی بات کی تائید میں امام غزالی کا حوالہ دیکر لکھتے ہیں:

''**ولا ینکر ان یکون من القوی النفسانیة ما ھو اقوی فعلاً و تاثیراً من انفسنا نحن و حتی لا یقصر فعلھا فی العادة التی رسم لھا وھو بدنھا بل اذا شائت احد ثت فی مادة ا لعالم ما یتصورہ فی نفسھا.**''

اور کچھ بعید نہیں کہ بعض لوگوں کے قوائے نفسانی ایسے ہوں جن کی قوت اور تاثیر، ہمارے نفوس سے زیادہ ہو، یہاں تک کہ ان کا اثر اپنے ہی جسم پر محدود نہ ہو بلکہ جس طرح اپنے اجسام پر وہ اثر ڈال سکتے ہیں، مادۂ عالم پر بھی ایسا ہی اثر ڈال سکیں۔''

بات جیسی بھی کچھ ہو لیکن اس سے علامہ شبلی کا مقصود حاصل نہیں ہوتا؛ کیوں کہ:

''جو امر قوت نفسانیہ سے صادر ہو وہ خارق نہیں ہوتا۔'' (امداد الفتاوی ج:۶ ص ۲۶۴)

مذکورہ عبارت میں تصرف اور توجہ کو بیان کیا گیا ہے جو کہ سبب طبعی، قوت نفسانی کے تحت سرزد ہوتے ہیں اور وہ ثابت شدہ ہے، تائید کے لئے بوعلی سینا کا بیان ہی کافی تھا، گفتگو تو معجزہ اور خارقِ عادت میں ہے جس میں کوئی سبب طبعی نہیں ہوتا نہ جلی نہ خفی براہِ راست خود خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں جس کو مصنف ''وہم پرست اور خوش اعتقاد لوگوں کا خیال'' قرار دیتے ہیں۔ آگے لکھتے ہیں:

''بوعلی سینا نے قوتِ نفسانی کے متعلق جو خیال ظاہر کیا ہے، جدید تحقیات کے بالکل مطابق ہے''۔

مصنف نے خوامخواہ مغالطہ دیا۔ سوچنے کی بات ہے کہ یہ تو ایک فن ہے جدید تحقیقات والے جب نفسیات کا مطالعہ کریں گے اور وہم وخیال کی قوتوں کی بحث چھیڑیں گے وہ قوتِ نفسانی کے متعلق بوعلی سینا کے خیال کے ہی قریب آئیں گے۔ مزید لکھتے ہیں:

''قرآن مجید چوں کہ قطعی الثبوت ہے اس لئے اس میں جہاں خرق عادت کا ذکر ہوگا واجب التسلیم ہوگا لیکن پہلے یہ

امر نہایت غور اور دقتِ نظر سے طے کرنا پڑے گا کہ فی الواقع قرآن مجید کے الفاظ اس کے ثبوت میں قطعی الدلالۃ ہیں یا نہیں۔''
(الکلام، ص:۱۳۴)

غور طلب بات یہ ہے کہ کیا قطعی الثبوت کے ساتھ ظنی الدلالۃ ہوتو قبول نہ کیا جائے گا جب کہ اس کے معارض انکار پر مبنی کوئی دلیل اس درجہ کی مافوق یعنی عقلی قطعی موجود بھی نہ ہو۔ یہ مسئلہ الانتباہات المفید ۃ کے اصولِ موضوعہ نمبر ے میں طے ہو چکا ہے۔

یہ علامہ شبلیؒ کے اس علم کلام جدید کی نوعیت ہے، جن میں دلائل اور براہین موصوف کے زعم میں ''سریع الفھم'' اور دل میں اتر جانے والے بیان کیے گئے ہیں۔ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ:

''سب سے بڑی ضروری چیز یہ ہے کہ دلائل اور براہین ایسے صاف اور سادہ پیرایہ میں بیان کیا جائیں کہ سریع الفھم ہونے کے ساتھ دل میں اتر جائیں۔''

یہی بات قدیم طریقہ میں نہیں تھی

''قدیم طریقہ میں پیچ در پیچ مقدمات، منطقی اصطلاحات اور نہایت دقیق خیالات سے کام لیا جاتا تھا اس طریقہ سے مخالف مرعوب ہوکر چپ ہو جاتا تھا لیکن اس کے دل میں یقین اور وجدان کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی تھی۔''

''سریع الفھم''ہونے، دل میں اتر جانے یا یقین اور وجدان کی کیفیت پیدا ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ مغالطہ دہی اِس طریقہ سے آسان ہے، چناں چہ ابھی آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ کس قدر علامۂ موصوف نے التباسات واشتباہات پیدا کر دئے ہیں اور باطل خیال کو گویا حق بنا کر پیش فرمایا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ علامہ شبلی کو نہ معقولات سے بعد ہے اور نہ منطقی طرز استدلال سے بلکہ باعث استنکاف یہ امر ہے کہ اہل ِمدارس درسِ نظامی معقولات سے منقولات کے دفاع کا کام کیسے لے لیتے ہیں؟ اور مذہب کے نام پر پڑنے والے شبہات واعتراضات خواہ قدیم طرز کے ہوں یا جدید نوعیت کے، ان کے جوابات کیوں کر دے لیتے ہیں، شبلی کے لیے یہ ایک عقدہ ہے۔ اس مقام پر شیخ محمد اکرام کی ایک بات بڑی برمحل ہے اُسے نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''ہندوستان میں معقولات کا اصل مرکز لکھنو کا فرنگی محل ہے؛ لیکن وہاں علوم ظاہر کی تعلیم کے ساتھ باطنی تربیت بھی ہوتی رہتی ہے، اس لئے وہاں معقولات کے وہ اثرات نظر نہیں آتے، جو شبلی کی ذات میں نمایا ہوئے، جو معقولات اور ظاہری علوم میں تو یدطولیٰ رکھتے تھے، لیکن باطنی تعلیم اور روحانی تربیت سے یکسر محروم رہے۔'' (شبلی نامہ از شیخ محمد اکرام ص ۲۲)

ایک طرف تو باطنی تربیت اور روحانیت سے محروم معقولیین میں دماغ کی یبوست اپنا کام کرتی ہے، جس سے وہ اپنی قیاسی بحثوں اور خیالی معلومات پر غیر معمولی ناز کرتے ہیں، دوسری طرف اسی ''باطنی تعلیم اور روحانی تربیت سے یکسر محروم'' حضرات اپنے توہب کی بنا پر اس قسم کے سلبی، منفی اور شکست خوردہ ذہنیت کے شکار ہو کر آٹو امیونیٹی کے قسم کا رول ادا کر کے اپنے دفاعی نظام پر ہی حملہ آور ہونے لگتے ہیں۔ (جس طرح جسم کے بعض غیر طبعی حالات میں مریض خلیات صحت مند خلیات کو ہی تباہ کرنے لگتے ہیں، اسی کو آٹو امیونٹی کہتے ہیں۔) اور ان علماء پر بھی اعتراض کر بیٹھتے ہیں جنہوں نے دین اسلام کا نہایت شاندار دفاع کیا۔

دراصل ''سریع الفہم'' اور ''عام فہم'' کا نقطۂ نظر تصورِ جمہوریت اور مغربی فکر سے ماخوذ ہے جس میں یہ باور کیا گیا ہے کہ سارے انسانوں کی جسمانی، نفسیاتی، اور معاشرتی ضروریات چوں کہ ایک سی ہیں، لہٰذا تمام انسان مساوی ہیں۔ اسی کا یہ عملی نتیجہ ہے کہ عام آدمی کو ہر چیز کا آخری معیار بنا لیا گیا یعنی جو بات ہو عام آدمی کی سمجھ کے مطابق ہو، چوں کہ عام آدمی اپنی سطح سے اوپر اٹھنے کی استعداد نہیں رکھتا۔ اس لئے دوسروں سے کہا جاتا ہے کہ سب کے سب نیچے اتر کے ''عام آدمی'' کی سطح پر آ جائیں اور جو چیز عام آدمی کی سمجھ میں نہ آوے اور عام سمجھ بوجھ پر پوری نہ اترے وہ توجہ کے لائق نہیں۔ اس لئے مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ جو چیزیں عام سمجھ بوجھ کے دائرہ سے باہر ہوں انہیں یا تو ختم کر دیا جائے یا کاٹ چھانٹ کر عام سمجھ بوجھ کے دائرہ میں لے آیا جائے۔ (جدیدیت از پروفیسر حسن عسکری ص ۵۲، ۵۳)

جہاں تک معقولات کے ساتھ مزاحمت ومخاصمت کی بات ہے، تو اِس کی اصل وجہ بھی نیچریت کا تتبع ہے، کیوں کہ مغرب میں مذہب سے مزاحمت اور فکری انقلاب کے تحت جب مارٹن لوتھر نے رومن کیتھولک کلیسا کے خلاف بغاوت کی تو اس نے اس منطق اور فلسفہ کی بھی مخالفت کی جو عیسوی عقائد کی توجیہ وتشریح سے ہم آہنگ تھا، اس لئے اس نے ارسطو کی بھی سخت مخالفت کی۔ اسی پروٹسٹنٹ فرقے سے یہ کام سرسید نے سیکھا:

''اور وہ بھی یہی رٹ لگاتے رہے کہ ہمارے دینی مدارس میں جو ارسطو کا فلسفہ پڑھایا جاتا ہے وہ کس کام کا ہے؟ ابوالکلام آزاد نے سیاست میں تو سرسید کی مخالفت کی مگر فلسفہ اور منطق کی مخالفت میں وہ ان سے بھی چار ہاتھ آگے نکل گئے……اور کمال یہ ہے کہ مغربی فلسفہ کی تاریخ نہ سرسید نے پڑھی تھی اور نہ ابوالکلام آزاد نے……''

(سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت، ڈاکٹر ظفر حسن: ص ۱۴۳، ۱۴۴)

دین حق کی حمیت ودفاع کے حوالہ سے اس آخری دور میں ہندوستان میں:

''جن حضرات سے دین کو نفع ہوا وہ معقول ہی کی بدولت ہوا، انہوں نے معقول کو منقول کر کے دکھلا دیا تا کہ اغبیاء کی سمجھ میں آ جائے۔''

فطرت اور خرق عادت کے باب میں علامہ شبلی مبہم خیالات کا شکار تھے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اس واقعہ کے لکھنے پر کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ جب انہوں نے محقق عبدالماجد دریابادی کو ایک خط میں اس وقت لکھا جب کہ عقائد کے باب میں ان سے سربرآوردہ حضرات کی مجلس میں سوالات کیے جاتے تھے، علامۂ موصوف نے اُس وقت لکھا تھا کہ مجھ سے **کرامات الاولیاء حق** کا بھی اقرار کرایا جائے گا، بھائی میں تو **کرامات الشیطان حق** کا بھی قائل ہوں۔ (اصل عبارت مکاتیب شبلی از محقق عبدالماجد دریابادی میں دیکھی جاسکتی ہے جو اس وقت میرے پاس موجود نہیں ہے،) تو ان کے یہاں اس قسم کا تمسخر بھی ہے۔

پھر جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ علامہ کے جوابات چوں کہ بے اصول ہوتے ہیں، اس لیے علامہ کی تحریر میں بعض جگہ پر تو محقق عبدالماجد دریابادی جیسے لوگ اپنے اس دور میں بھی جب کہ وہ اسٹیورٹ مل وغیرہ مغربی فلسفیوں کے گرویدہ تھے اور شبلی پر فریفتہ، یہ بات کہے بغیر نہ رہ سکے کہ مولانا شبلی معترض کے اعتراض کو نہایت قوت کے ساتھ مستحکم کر دیتے ہیں؛ لیکن موصوف کا جواب سست ہوتا ہے، جس سے پڑھنے والے کے دل میں اسلام کے بارے میں شبہ اور اعتراض تو بیٹھ جاتا ہے اور اصل جواب اسے پتہ نہیں ہوتا۔ (محقق دریابادی کی ہی تحریر میں کہیں گزرا ہے، حوالہ یاد نہیں)

عرض کیا جا چکا کہ سرسید احمد خاں کے خیالات کی علامہ شبلی نے قدم قدم پر ترجمانی کی ہے حضرت تھانویؒ کو اِس کا اِدراک نہایت اطمینان اور بصیرت کے ساتھ تھا، وہ فرماتے ہیں کہ:

''فلاں صاحب نعمانی یہ بھی سرسید احمد خاں کے قدم بقدم ہی ہیں۔ سیرت نبوی لکھی ہے جس پر آج کل کے نیچری فریفتہ ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو شانیں ہیں، نبوت، سلطنت۔ ان میں صرف ایک شان سلطنت کو ان لوگوں نے لیا۔ اسی کو شبلی نے بھی لیا ہے۔ دوسری شان کو قریب قریب چھوڑ دیا...... یہ سب نیچریت کا اثر ہے ان لوگوں کے قلوب میں نہ دین ہے نہ کسی کی دینی عظمت خود انبیاء علیہم السلام کی نہیں اولیاء کی تو کیا ہوتی، نمونہ کے طور پر معراج ہی کو لیجئے اس میں کس قدر گڑبڑ مچا رکھی ہے...... اس حالت میں ان لوگوں کا اقرار شرائع ایسا ہی ہے جیسے کسی سر پڑی چیز کا نباہنا پڑ جاتا ہے۔ جو جی میں آیا لکھ مارا نہ اصول ہیں نہ نقول محض ناکافی عقل سے کام لینا چاہتے ہیں...... جب اس قدر فہم اور عقل سمجھ نہیں تو پھر اپنے منصب سے زیادہ مباحث میں کیوں دخل دیتے ہیں؟...... اصل بات یہ ہے کہ ان لوگوں کی نظر بالکل سطحی ہوتی ہے گو کسی کی وسیع بھی

ہو......نہ مبادی ہیں نہ اصول نہ فروع...... یہ سب قلوب میں دین نہ ہونے کے آثار ہیں۔‘‘

(ملفوظات حکیم الامت جلد۶ ص۳۹۲،۳۹۳)

کلامی نقطۂ نظر سے دین کا دفاع کرتے ہوئے علامہ شبلی نے جو اصول پیش نظر رکھے ہیں، وہ نیچریت کی حمیت وحمایت پر ہی مشتمل ہیں، فرماتے ہیں کہ: ایک صحیح، کامل اور ابدی مذہب کے لئے جو باتیں ضروری ہیں، یہ ہیں:

’’(۱) مذہب کی صحت کا مدار عقل قرار دیا جائے نہ تقلید۔

(۲) کوئی عقیدۂ مذہبی، عقل کے خلاف نہ ہو۔

(۳) عبادات کے یہ معنی نہ قرار دیئے جائیں کہ وہ مقصود بالذات ہیں اور خدا ہمارے تکلیفاتِ شاقہ اٹھانے سے خوش ہوتا ہے، بلکہ عبادات سے خود نوعِ انسانی کا فائدہ مقصود ہو اور وہ اعتدال سے متجاوز نہ ہوں۔‘‘

یہ تینوں اصول وہی ہیں جنہیں سرسید احمد خاں نے اپنے اُسلوب بیان میں حجۃ الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ کی خدمت میں پیش کیا تھا؛ لیکن اِن اصولوں کے اندر پائے جانے والے مفسدوں کا تجزیہ کرکے اصل حقیقت کی وضاحت حضرت نانوتویؒ نے فرمادی تھی۔ (دیکھئے ملاحظہ ہو: تصفیۃ العقائد از مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ)

(۴) دینی اور دنیوی فرائض کو اس اعتدال کے ساتھ قائم کیا جائے کہ ایک سے دوسرے کو ضرر نہ پہنچے بلکہ ایک دوسرے کا دست وبازو بن جائے۔

(۵) مذہب، تمدن کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی کا ساتھ دے سکے بلکہ خود اس ترقی کا رستہ دکھائے۔

اِن دونوں اصولوں کے متعلق بھی حجۃ الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ نے مغالطہ دور کرتے ہوئے، صحیح حقیقت واشگاف کردی تھی کہ:

’’اِیجادِ طریقِ آخرت تو انبیاء کا کام ہے اور ایجادِ طریقِ فلاحِ دنیا اُن کا کام نہیں۔ پر بعض طریقِ فلاحِ دنیا معارض طرقِ فلاحِ آخرت ہوتی ہیں اور بعض موافق اور بعض موافق ہوتی ہیں، نہ معارض۔ سو، جو طُرق معارض ہوں.....وہ تو بوجہِ مخالفت (طرقِ فلاحِ آخرت) ممنوع ہوتے......... ہیں اور جو طرق نہ موافق ہیں، نہ معارض، اُن کو ذریعہ فلاحِ دنیا اگر قرار دیں، تو بجا ہے۔ اِن طُرُق میں ہمیشہ یہ ملحوظ رہے گا کہ طُرُقِ فلاحِ آخرت کے معارض نہ ہوں جائیں۔‘‘

(دیکھئے جواب ہفتم: تصفیۃ العقائد ص۲۰، ۲۱، از مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ)

علامہ شبلی مزید لکھتے ہیں: یورپ میں حکمائے حال نے جب فطری مذہب کے اصول وفروع منضبط کئے تو عبادت کی حقیقت پر غور کیا چنانچہ انہوں نے اس کے لئے یہ اصول قرار دیئے۔

''(۱) انسان کے جس قدر فرائض زندگی ہیں، مثلاً کسبِ معاش، پرورشِ اولاد، محبتِ وطن، وغیرہ وغیرہ ان سب کو عبادات میں شمار کیا جائے۔

(۲) عباداتِ جسمانی مثلاً نماز روزہ وغیرہ مقصود بالذات نہ قرار دیجائیں بلکہ غرض یہ ہو کہ ان پر کوئی اخلاقی نتیجہ مترتب ہو۔''

ان کے جواب کے لیے ملاحظہ ہو: انتباہِ دوازدہم، سیزدہم، چہاردہم رسالۂ ہٰذا۔

علامہ شبلی آگے لکھتے ہیں: ''یہ وہ اصول ہیں جو اس زمانہ ترقی میں یورپ نے دریافت کئے جب کہ فطرت کے رازہائے سربستہ کا طلسم کھل گیا ہے، لیکن قرآن مجید نے تیرہ سو برس پہلے یہ اسرار بتادئے تھے۔'' (الکلام از شبلی ص: ۱۵۰، ۱۵۱)

قرآن مجید نے تو کیا بتائے! علامہ نے خود ہی ملحدانِ یورپ کی دل جوئی کے لیے بعضے ''سربستہ راز'' اختراع کر لیے، مثلاً:

''اچھے افعال سے روح میں جو سعادت کا اثر پیدا ہوتا ہے، اور برے کاموں سے جو شقاوت حاصل ہوتی ہے، اسی کا نام عذاب وثواب ہے۔'' پھر فرماتے ہیں کہ: ''عذاب وثواب کی جو حقیقت ہم نے بیان کی، اس کو اگر ملحوظ رکھا جائے تو ملاحدہ کا اعتراض خود بخود اٹھ جاتا ہے۔'' (الکلام ص: ۱۴۵، ۱۴۷)

یہ ایک نمونہ ہے۔ ورنہ ''الکلام'' میں اِسی قسم کے اختراعی رازوں سے پردے اُٹھائے گئے ہیں۔

تیسرے مولانا عبدالباری ندویؒ ہیں۔ انہوں نے علم کلام جدید پر جو کام کیا اس میں ان کی تین کتابیں بہت اہمیت کی حامل ہیں: (۱) مذہب اور عقلیات (۲) سیرۃ النبی کا باب المعجزات (۳) مذہب اور سائنس۔

مذہب اور عقلیات میں انہوں نے عقل کے باب میں تو اچھی تنبیہ کی ہے اور سرسید اور شبلی کے طریقۂ کار کی شدت کے ساتھ تردید کی ہے۔ کتاب بحیثیت مجموعی اتنی شاندار ہے کہ مصنف نے حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ کا تبصرہ اس کے متعلق یہ نقل فرمایا ہے کہ: ''یہ مذہب کا آہنی قلعہ ہے۔''

لیکن خاکم بدہن، ممکن ہے کہ حضرت حکیم الامتؒ نے کتاب بالاستیعاب نہ دیکھی ہو، اور پھر حضرتؒ کی اصل تحریر کس سیاق وسباق میں ہے، اس کی بھی اطلاع نہیں۔ ورنہ اصولی طور پر نام لیے بغیر غالباً اسی کتاب

سے متعلق حضرتؒ نے ایک تنبیہ ذکر فرمادی ہے۔اور وہ یہ ہے کہ مولانا عبدالباری ندویؒ نے عقائد اور نقلیات کو معقولات پر منطبق کرنے اور دلائل عقلیہ سے ثابت کرنے کے طریقۂ کار کی جو سخت تردید کی ہے، اُس کے متعلق حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں کہ:

''واقعی فروع میں تو ایسا ہی ہونا چاہیے ان میں دلائل عقلیہ ونظریہ کی ضرورت نہیں۔لیکن اصول میں دلائل عقلیہ کی ضرورت ہے۔''

اس کے علاوہ کتاب مذکور میں تین مواقع ہیں جہاں کھٹک پیدا ہوتی ہے موصوف لکھتے ہیں:

(۱) ''حکماء اور فلاسفہ کی دشمنی سے مذہب کو اتنا نقصان نہیں پہونچا، مذہب کے اصلی دشمن اس کے نادان دوست (متکلمین) ہیں۔میں بلاخوف لومۃ لائم کہنا چاہتا ہوں کہ علم کلام کا بڑا حصہ قطعاً سوخت کردینے کے لائق ہے۔''

ذرا غور کیجئے، تو معلوم ہوجائے گا کہ کیا مولانا کی اس برہمی کے پیچھے غیر شعوری طور پر وہی سلبی ذہن کارفرما نہیں ہے جو مغربی کلیسہ کے ردعمل کے نتیجہ میں سرسید کے سہارے ہندوستان پہونچا اور جس کے تحت اسلامی متکلمین کے خلاف بھی ایک بے اطمینانی اور بغاوت کی فضاء ہموار ہوئی، نیز مولانا کا یہ وہی تسامح ہے جس کے تحت انہوں نے عقل کا دائرۂ کار متعین کرتے ہوئے اصول اور فروع کا فرق ملحوظ نہیں رکھا۔

(۲) مولانا نے ابن رشد، ابن سینا، سرسید اور شبلی جیسے مذہب کے نادان دوستوں اور علم کلام میں زیاں کاری کرنے والوں میں اور اہل حق متکلمین میں کوئی فرق نہ کیا اور تمام متکلمین کو اور خود علم کلام کو زائد اور فضول قرار دے کر بطرز استفہام تحریر فرمایا کہ:

''کیا اے حضرات! علم کلام مذہب کا عَـــدُوٌّ مبیـــن نہیں؟ کیا مذہب کے نادان دوست متکلمین اس کے دانا دشمن ملاحدہ اور مادہ پرستوں سے زیادہ خطرناک نہیں؟'' (مذہب اور عقلیات ص ۳۶،۳۷)

(۳) مولانا نے تحریر فرمایا کہ:

''سخت حیرت کی بات یہ ہے کہ تحقیقاتِ اصل الانواع (اوریجن آف اسپشیز) یا ارتقاء کے انکشاف سے کیوں ارباب مذہب اتنا بھڑک اٹھے۔'' (مذہب اور عقلیات ص ۱۷)

آگے وضاحت اس طرح کی کہ:

''بچے کی روح یا ذہنی افعال ولادت کے دن سے لیکر ''ڈارون'' ہونے کے دن تک جس طرح بتدریج نشو ونما پاتے ہیں اور تعلیم، صحت وتندرستی وغیرہ کے خارجی حالات جو اثر رکھتے ہیں، اس کو کون نہیں جانتا۔پھر بچہ ''ماء دافق'' کے چند قطرات

سے انسانِ کامل کی صورت تک پہنچنے میں کتنے چولے تبدیل کرتا ہے.....'' (مذہب اور عقلیات ص ۱۸)

غور کرنے کی بات ہے کہ مولانا نے ''ماء دافق'' سے ''ڈارون'' بننے تک کے مدارج کو ''ارتقاء'' کا کرشمہ قرار دیا ہے، حالاں کہ یہ ''نشو'' ہے۔ جس کے اہلِ حق قائل ہیں نہ کہ ''ڈارونی ارتقاء'' یعنی ایک نوع میں سے کسی دوسری نوع کا کسی ایک وقت میں کثیر تعداد میں متعدد مقامات پر پھوٹ کر نکلنا۔

درحقیقت یہی تسامح علامہ سید سلیمان ندوی سے بھی ہوا، یہی مغالطہ علامہ شبلی نے بھی دیا۔ البتہ مولانا عبد الباری ندوی کے یہاں چوک بہت معمولی ہے انہوں نے مغالطہ نہیں دیا بلکہ الزامِ خصم کے لئے ایک بات کہی ہے۔ لیکن ''نشو'' اور ''انشقاق'' کے فرق کو وہ ملحوظ نہ رکھ سکے اور اس باب میں ان سے ذہول ہو گیا ہے۔ اور چوں کہ ارتقائی نظریہ میں ابتدائی انسان کے وجود میں تکثر، اس کے لوازم سے ہے یعنی ''فرد واحد'' خالق کائنات کے پیدا کرنے سے وجود میں نہیں آیا بلکہ بہت سے افراد ایک ساتھ کسی نوع سے پھوٹ کر خود بخود نکل آئے۔

اس لیے مولاناؒ کے تحیر و استعجاب کا جواب بھی اِسی سے ہو گیا کہ:

''تحقیقاتِ اصل الانواع یا ارتقاء کے انکشاف سے کیوں ارباب مذہب اتنا بھڑک اٹھے۔''

جواب بالکل واضح ہے کہ یہ تحقیق نہیں بلکہ وہمیات اور تخمینات پر مشتمل نظریہ ہے اور نص قطعی اور عقیدۂ اسلامی کے خلاف ہے، اصول میں بھی اور فروع میں بھی۔ اصول میں اس طرح کہ ارتقاء کی بناء انکار خالق پر ہے اور فروع میں اس طرح کہ نص قطعی میں اول بشر کا تَوَحُّدُ وارد ہوا ہے، یعنی یہ بات جزء عقیدہ ہے کہ خالق کائنات نے اولاً ایک انسان کو پیدا کیا۔ (جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا) جب کہ ارتقاء کی رو سے ایک نوع کے کثیر افراد مختلف ملکوں اور علاقوں میں دوسری نوع سے پھوٹ کر برآمد ہو گئے۔ اس نظریہ میں تکثر لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود مولانا عبد الباری ندوی نے کتاب جامع المجددین میں اس اشتباہ کو بہت عمدہ طریقہ سے خود ہی یہ کہہ کر دور فرما دیا ہے کہ:

''اصل یہ ہے کہ ارتقاء کا دعوی دراصل دانستہ یا نادانستہ انکار خدا کے دعوے یا رجحان کا نتیجہ ہے''۔

اس لیے یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ مولانا عبد الباری ندویؒ کی یہ کتاب مذہب اور عقلیات ۱۹۲۵ء کی لکھی ہوئی ہے اور ان کا اصلاحی تعلق حضرت حکیم الامتؒ سے ۱۹۲۸ء میں قائم ہوا جس کے بعد ان کی فکر میں جو

اعتدال پیدا ہوا اور اس فکری التباس سے جو دانستہ یا نادانستہ شبلوی اسلوب اور تحریر کے اثر سے آ گیا تھا، حفاظت ہوئی اس کی بہترین مثال ان کی بہترین کتاب ''مذہب اور سائنس'' ہے۔ اور اپنی مذکورہ تحریر کی کچھ تلافی انہوں نے تجدید تعلیم وتبلیغ میں اور مکمل طور پر کتاب جامع المجددین میں ''الانتباہات المفیدۃ'' پر لکھے گئے تعارف میں کر دی ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ انہوں نے نہ صرف علم کلام بلکہ معقولات کی اہمیت بھی واضح کرتے ہوئے صاف لکھ دیا ہے کہ:

''(منطق وفلسفہ وکلام کے مسائل اور ان کی) ''تعبیرات واصطلاحات سے بالکل ناآشنا رہ کر اسلاف کے ان خاص وخالص دینی کارناموں سے (خود ہمارے دینی علوم تفسیر حدیث وفقہ میں) بھی پوری طرح استفادہ دشوار ہے۔ دوسرے راقم ہذا کا ذاتی تجربہ ہے کہ ان سے ذہن کی تشحیذ وتربیت کا نفع خاصہ ہوتا ہے، ایسا نفع کہ خود جدید خیالات وعقلیات کی فہم وتفہیم میں بڑی مدد ملتی ہے بالخصوص قدیم علمِ کلام کے اصول ومبادی سے تو آج جدید کلام کی تدوین میں بڑا کام لیا جا سکتا ہے جس کا اندازہ خود حضرت حکیم الامت کے مختصر رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' پر اس گفتگو سے کیا جا سکتا ہے جو تجدید دین کامل (مولفہ احقر یعنی حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ) میں ملے گی۔''

اور پھر اس پر حاشیہ یہ لکھا ہے کہ:

''دارالعلوم ندوہ کی عمارت نوساخت میں تو غضب ہی کیا گیا کہ فلسفۂ قدیم تو خیر، علم کلام تک کو بالکلیہ ''نصاب بدر'' کر دیا گیا۔'' (ضمیمہ تجدید تعلیم وتبلیغ ص۲۲۴)

مولانا سید سلیمان ندوی علیہ الرحمہ کے مانند مولانا عبدالباری ندویؒ کے بھی دو دور ہیں۔ ایک حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے تعلق اور بیعت سے پہلے کا، ایک بعد کا۔ پہلے کے دور کی لکھی ہوئی دو کتابوں: {(۱) مذہب اور عقلیات (۲) سیرت النبیؐ حصہ سوم کا باب معجزات} کے بعض اجزاء متکلم فیہ ہیں۔ اول الذکر پر تبصرہ کیا جا چکا۔ ثانی الذکر پر حکیم الامت حضرت تھانویؒ کا تبصرہ بوادر النوادر سے پیش کیا جاتا ہے:

''اظہار رائے دربارۂ حصہ متعینہ سیرت النبیؐ مجلد سوم حسب استدعا مؤلف حصۂ مذکور از اشرف علی عفی عنہ۔ بخدمت مکرمی جناب مولانا عبدالباری صاحب دام لطفکم۔ السلام علیکم!

سیرت النبیؐ مجلد سوم پہنچی حسب الارشاد معجزات اور فلسفۂ جدیدہ کا باب دیکھا...... حسب الارشاد اپنی عرض کرتا ہوں، اگر توافق نہ ہو قبول نہ فرمائیں مگر مکدر نہ ہوجئے، کیوں کہ مامور معذور ہے۔ وہو ہذا:

اس میں شک نہیں کہ اس باب میں ایک کام اتنا بڑا اور کافی سے بھی زیادہ ہو گیا کہ غالباً اس میں اضافہ کی حاجت بلکہ گنجائش بھی نہیں رہی۔ اور وہ کام رفع استبعاد ہے۔ فلسفۂ قدیم کے اصول علمی ہیں۔ ان کی بناء پر جو استبعاد ہوتا ہے وہ علوم ہی

سے رفع ہوجاتا ہے؛ مگر اس سے صرف عقل کو قناعت ہوجاتی ہے جو کہ واقع میں کافی ہے؛ لیکن فلسفۂ جدیدہ زیادہ تر بلکہ تمام تر بزعم خود مشاہدات کا پابند ہے اور بزعم خود اس لئے عرض کیا کہ واقع میں وہ اس کا بھی پابند نہیں، چناں چہ مادہ کے متعلق اکثر احکام محض خزافی وخیالی ہی ہیں۔ تاہم اس کو ناز ہے کہ میں بے دیکھے نہیں مانتا اس لئے ایک وہ شخص جس نے اول ہی سے عقل کو چھوڑ کر حواس ہی کی خدمت کی ہو وہ باب معجزات میں بھی ان کے نظائر کے مشاہدات کا جویاں رہتا ہے اور بدوں اس کے اس کی قوت وہمیہ کو قناعت نہیں ہوتی اور استبعاد رفع نہیں ہوتا۔ اور اس زمانہ قحط علم وعقل میں کثرت اسی مذاق کی ہوگئی ہے۔ اس لئے ان اصول پر بھی رفع استبعاد کی ضرورت یا مصلحت تھی۔ سو اس تحریر میں استبعاد کا تو نام ونشان نہیں رہا لیکن اس کے ساتھ ہی تین باتیں ایسی بھی پائی گئیں جو میرے خیال میں محتاج نظر ثانی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ بعض اقوال پر معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب مانا گیا۔

(۲) دوسرے یہ کہ صدور معجزات کے چند طرق محتملہ تجویز کئے گئے۔ لیکن معجزات میں جو طریق واقعی ہے اس کی تعیین نہیں کی گئی اور وہ صرف یہ ہے کہ ان کی صدور میں اسباب طبعیہ کو اصلاً دخل نہیں ہوتا، نہ جلیہ کو نہ خفیہ کو، نہ صاحب معجزہ کی کسی قوت کو، نہ خارجی قوت کو۔ وہ براہ راست حق تعالی کی مشیت سے بلا توسط اسباب عادیہ کے واقع ہوتا ہے۔ جیسا صادر اول بلا کسی واسطہ کے صادر ہوا ہے۔ پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اس میں سبب طبعی نہیں بتلا سکتا کیوں کہ معدوم کو موجود کون ثابت کرسکتا ہے۔ ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانۂ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہوجاتی دوسرے زمانہ میں سبب خفی بتلانے سے اس کی تکذیب ہوجاتی (بایں لحاظ کہ نبی کی کیا خصوصیت ہے غیر نبی بھی سبب خفی کو بروئے کار لاکر اُس کے ظہور پر قادر ہوسکتا ہے۔) تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤبد نہیں ہوسکتا۔ وھذا کما تری۔ یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اس کی جنس کے ماہرین نے کوئی سبب خفی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا، نہ اس کی مثل کو ظاہر کرکے مقاومت کرسکے۔ بالخصوص اگر نبی کی قوت اس کا سبب ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈرجاتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرمائشی معجزات کے تمنی پر یہ نہ فرمایا جاتا فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِیَ نَفَقًا فِی الاَرْضِ اَوْسُلَّمًا فِی السَّمآءِ فَتَاْتِیَھُمْ بِاٰیَۃٍ الخ۔ اور استناد الی الاسباب الخفیہ کے احتمال پر معجزہ ودیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا اور جو فرق اس تحریر میں نکالا گیا ہے اس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا حالاں کہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لئے ہو۔

(۳) تیسرے انضمام اخلاق وکمالات کے ساتھ (جس میں قوت بھی داخل ہے) جو اس کو دلیل کہا گیا ہے تو ان اخلاق کی مخصوصہ نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہوسکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے حتی کہ اسی تحریر میں ایک مشہور ہندو کا بھی ذکر اس طور سے کیا جارہا ہے کہ کتاب کا پڑھنے والا یہ ضرور سمجھے گا کہ مؤلف کے اعتقاد میں یہ بھی کمالات روحانیہ رکھتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ سیرۃ نبویؐ میں ایک ایسے شخص کا ذکر جو صاحب سیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل السیر یعنی نبوت ہی کی تصدیق اسلامی نہیں کرتا کس قدر امر ثقیل وخطب دبیل ہے جس کا اثر حدیث میں وارد ہے اِذَا مُــدِ حَ

اَلْفَاسِقُ اِهْتَزَّ لَهُ الْعَرْشُ ......اس سے قطع نظر ایک بڑی غلطی میں ڈالنے والا ہے وہ یہ کہ دیکھنے والا اس سے یہ سمجھے گا کہ جو اخلاق وکمالات علامات نبوت ہیں اس ہندو کے اخلاق وکمالات بھی ان ہی کے مشابہ ہیں پھر اس پر دوغلطیوں کا وقوع نہایت قریب ہے۔اس طرح سے کہ جب یہ ہندو نبی نہیں ہے،اوراخلاق میں مشابہ نبی کے ہےتو کسی نبی پر غیر نبی ہونے کا یا غیر نبی پر نبی ہونے کا شبہ ہوسکتا ہےاور یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے......۱۵؍شعبان ۴۸ (بوادر النوادر جلد۲ص ۳۸۱،۳۸۲ مکتبہ جاوید دیوبند)

الافاضات الیومیۃ جلد پنجم میں بھی اس کے متعلق کچھ تنبیہ اور ناراضگی کا اظہار پایا جاتا ہے،فرماتے ہیں:

’’سیرت نبوی پر کتاب اور نبی کو ایک مکذب نبوت سے تشبیہ کیا آفت ہے نہ معلوم کس قدر مسلمانوں نے یہ مضمون دیکھا ہوگا اور گمراہی میں پھنسے ہوں گے......میرے پاس بھی وہ کتاب بھیجی گئی، میں نے یہ لکھ کر واپس کردی کہ میں ایسی کتاب کو اپنی ملک میں رکھنا نہیں چاہتا جس میں اصل سیرت یعنی نبوت کے مکذب کی مدح ہو۔اس کا جواب آیا کہ زمانۂ جاہلیت میں اس ناچیز سے ایسی حرکت ہوگئی۔انہوں نے اپنے پہلے زمانہ کو جاہلیت سے تعبیر کیا غنیمت ہے، کیوں کہ اکثر میں آج کل ایک خاص مرض یہ بھی ہوتا ہے کہ اپنی بات کی پچ کرتے ہیں۔‘‘(ملفوظات حکیم الامت جلد۵-الافاضات الیومیۃ جلد۵ص ۱۵۴،۱۵۵)

علم کلام جدید اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ

یہ وہ تین حضرات تھے جن کی کاوش کا کسی بھی حیثیت سے علم کلام جدید کی تدوین و ترتیب میں ذکر ضروری تھا۔ورنہ اصل بات یہ چل رہی تھی کہ انیسویں صدی کے اواخر سے سائنسی قوانین اور علوم جدیدہ کے اصولوں کے ساتھ مبارزہ ومعارضہ کے پیش نظر بہت سے لوگوں کی طرف سے یہ آواز اٹھنے لگی کہ جدید تحقیقات وتبدیلی حالات کے پیش نظر علم کلام جدید مدون ہونا چاہئے۔

اکثر لوگوں کا اس مشورہ سے مقصد حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ میں یہ ہوا کرتا ہے کہ شرعیات علمیہ وعملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ ومنقول ہیں ان میں ایسے تصرفات کئے جاویں کہ وہ تحقیقات جدیدہ پر منطبق ہوجاویں گو ان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت بھی نہ دے۔

یہ مقصود ظاہر ہے کہ بالکل باطل ہے۔کیوں نکہ جن دعووں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے ایک تو سب تحقیقات کے درجہ کو پہنچے ہوئے بھی نہیں ہیں؛ بلکہ زیادہ حصہ ان کا تخمینیات ووہمیات ہیں۔دوسرے ان شبہات کو جو شبہات جدیدہ کا نام دیا جارہا ہے ان میں اکثر جدید بھی نہیں ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں

ان کا ذکر موجود ہے۔اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے علم کلام کی کتابوں کو دیکھنے سے اس کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

اور بعض شبہات ایسے ہیں جو علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن مدت سے ان کا چرچا نہیں تھا اور زبانوں پر وہ چڑھے ہوئے نہیں تھے،وہ شبہات اب پھر تازہ ہوگئے۔اسی قبیل کے بعض وہ شبہات ہیں جو نام ،عنوانات اور تعبیرات بدل کر دوبارہ ظاہر ہوئے ہیں۔

البتہ بعض شبہات کا مبنیٰ واقعۃً تحقیقات جدیدہ ہی ہیں اور یہی شبہات ہیں جو درحقیقت نئے شبہات ہیں۔اس اعتبار سے علم کلام جدید کی ضرورت تھی جس کی تکمیل کی یہ صورت ہوسکتی تھی کہ جتنے شبہات زبان زد یا حوالہ قلم ہورہے ہیں سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزوی طور پر جواب دیا جائے اوران کی تقریر کے ضمن میں جو ضروری کلیات پیدا ہوں گے وہ اس قسم کے دیگر شبہات کے بھی ان شاءاللہ دافع ہوں گے۔مگر چونکہ اس کے لئے پہلے شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی،اس بارے میں حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے جدید تعلیم یافتہ حضرات سے انفرادی طور پر بھی اور اجتماعی طور پر بھی مدد چاہی لیکن مایوسی ہوئی۔اسی اثناء میں حضرت کا ایک سلسلہ سفر میں علی گڈھ جانا ہوا۔آگے حضرت ہی کے الفاظ میں:

’’الانتباہات المفیدۃ‘‘ کی تصنیف کا محرک

’’نواب وقار الملک نے علی گڈھ کالج میں وعظ کہنے کی درخواست کی۔میں نے وہاں یہ بیان کیا کہ صاحبو!تم سارا قصور علماء ہی کا بیان کرتے ہو۔تمہارا بھی تو کچھ فرض ہے....(اپنی اصلاح اور دین کے باب میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لیے۔ف) آپ کسی مولوی صاحب کو بلا کر وعظ کہلایا کریں اور دوسرا التزام یہ کریں کہ جب کوئی شبہ پیدا ہو اس کو نوٹ کرتے رہو۔اتوار کو اس کی تفصیل کرلو پھر وہ مسودہ ہمارے پاس بھیج دیا کرو۔یا اس سے زیادہ سہل یہ کہ مسجد میں ایک رجسٹر رکھ دو اور جس وقت جو شبہ ذہن میں پیدا ہو اس میں درج کردیا کرو۔جب معتد بہ ذخیرہ ہوجائے تب وہ رجسٹر ہمارے پاس بھیج دو۔ہم فرصت کے وقت میں سب کا جواب دے دیں گے اور جواب کا طریقہ یہ ہوگا کہ ایک ایک سوال کا جواب نہ دیں گے۔نہ جلدی جواب دیں گے بلکہ جب معتد بہ ذخیرہ ہوجائے گا،اس کے لئے مستقل وقت نکال کر کتابی شکل میں لکھیں گے اوران جوابوں کے مبادی ومبانی کو جوابوں کے پہلے اصول موضوعہ کی شکل میں مرتب کریں گے جن

سے جواب میں امداد ملے گی‘‘۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۴-کلمۃ الحق ص ۱۱۹)

لیکن جزئی شبہات وسوالات کو رجسٹر میں درج کرنے اور جمع کر کے بھیجنے کی صورت رو بہ عمل نہ آسکی دوسری طرف علی گڈھ میں وعظ کے دوران حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو محسوس ہوا کہ طلبہ کو ایک درجہ میں حق کی طلب وانتظار ہے اور فہم وانصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے تو بالآخر یہ تجویز فرمایا کہ:

تمام شبہات وسوالات کے جمع ہونے کا انتظار سر دست چھوڑ دیا جائے اور اب تک جو شبہات سننے، پڑھنے میں آئے ہیں ان کے جوابات کتاب کی شکل میں شائع کر دیئے جائیں۔

چنانچہ اسی تجویز کے مطابق کتاب مرتب ہوکر ’’الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ‘‘ کے نام سے شائع ہوئی اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو جہاں جہاں لغزش ہوئی تھی ان لغزشوں میں سے بعض کی تو باقاعدہ نشاندہی کر کے ان کا جواب لکھ دیا گیا اور کلی طور پر کچھ اصول ایسے مدون کر دئے گئے جن سے اس قسم کے جتنے شبہات پیدا ہوں دور کئے جاسکیں۔

پھر اس کتاب سے استفادہ کا اور علم کلام جدید میں اضافہ کا جو طریقہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے وہ بھی بطور خاص ملحوظ رکھنے کے قابل ہے۔ ایک بات تو یہ فرمائی کہ: **’’اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی اتم مرتب ہو‘‘**۔ الحمد للہ جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا میں حضرت کے اس رسالہ کو داخل درس کر کے سبقاً سبقاً پڑھانے کا انتظام کیا گیا ہے اور اس طرح سے حضرت کی اس خواہش کی تکمیل کی سعادت جامعہ کو حاصل ہوئی۔ دوسری بات یہ فرمائی کہ **’’اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتب ملحدین ومعترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن (جدید تمدن کے من گھڑت تہذیبی اصول۔ف) کے تعارض کی بنا پر شبہات کئے گئے ہیں جمع کر کے مفصل اجوبہ (جوابات) بصورت کتاب قلمبند کر دے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا احق مصداق ہوجاوے‘‘**۔

حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے اپنی تصنیفات میں کلامی مسائل کی گرہیں نہایت خوبی کے ساتھ کھول دی ہیں اور شبہات جدیدہ کا حل نہایت شاندار طریقہ سے کر دیا ہے۔ اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ سائنس اور جدید تہذیب وتمدن کی راہ سے آزاد اخلاقیات، معاشرت، نفسیات، روحانیات، مساوات، تاریخ پرستی، فطرت پرستی، وغیرہ کی صورت میں معاشرہ میں جو نئی گمراہیاں عام ہوئی ہیں، پروفیسر حسن عسکری کی

کتاب ''جدیدت''میں ان کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔اس کتاب ''جدیدیت'' کے بارے میں ڈاکٹر محمد اجمل صاحب لکھتے ہیں کہ:

''یہ کتاب ایک کلید کی حیثیت رکھتی ہے.....لیکن مدرس کو ان افکار کے پس منظر میں پڑھانا چاہئے جن کا اظہار عسکری صاحب نے دوسری تحریروں میں اور رینے گینوں اور ان کے ہم عصروں نے مختلف کتابوں میں کیا ہے۔''

اس کے ساتھ وہ یہ بھی لکھتے ہیں:

''ویسے میں تو یہ بھی سمجھتا ہوں کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تصنیفات بھی اس کتاب کے لئے نہایت روشن پس منظر بن سکتی ہیں''۔

''الانتباہات المفیدۃ'' بحیثیت متن ایک نہایت مفید کتاب ہے۔ اس کے متعلق حضرت مولانا عبدالباری ندوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''علم کلام میں مجدد وقت کا اصل تجدیدی کارنامہ ہے۔ یہ رسالہ ایسا متن متین ہے اور اہل فکر وتحقیق کے لئے اس میں ایسے اصول ومبادی بیان فرمادیئے گئے ہیں کہ وہ ان سے اپنے اور دوسروں سب کے جدید سے جدید اصولی وفروعی شبہات کا بہت کچھ ازالہ فرماسکتے ہیں اور جدید سے جدید علم کلام کی عمارت جدید سے جدید معلومات وتحقیقات کی روشنی میں انہیں بنیادوں پر کھڑی کی جاسکتی ہے''۔

ہندوستان میں دارالعلوم دیوبند سے مولانا نور عالم خلیل امینی صاحب زید فضلہ نے اس کتاب کی تعریب کی ہے جو''الاسلام والعقلانیۃ'' کے نام سے''**الداعی**''میں قسط وار شائع ہوئی۔ بعد میں کتابی شکل میں شیخ الہند اکیڈمی سے ۱۴۳۲ھ/۲۰۱۱ء میں شائع ہوئی۔ مفتی محمد تقی عثمانی کی ہدایت اور نگرانی میں دارالعلوم کراچی کے ایک فاضل مولانا نورالبشر محمد نورالحق صاحب نے بھی اس کتاب کا عربی میں ترجمہ کیا ہے اور مفتی محمد تقی عثمانی کی فرمائش پر اس کتاب کا انگریزی ترجمہ پروفیسر محمد حسن عسکری مرحوم کے ذریعہ **Answer to Modernism** کے نام سے ہو چکا ہے جو نہایت مقبول ہوا۔ حضرت مولانا عبدالباری ندوی رحمۃ اللہ علیہ نے الانتباہات کا ایک جامع تعارف کرایا ہے۔اور اِن سب سے بڑھ کر الانتباہات المفیدۃ کی بہترین شرح حضرت تھانوی قدس سرہ کی حیات ہی میں حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ نے''**حل الانباہات**'' کے نام سے کی تھی۔لیکن صرف آٹھ انتباہات پر مشتمل وہ شرح ہے۔ اب یہ معلوم نہیں کہ شارح کی جانب سے ہی اس کی تکمیل نہیں ہوسکی تھی یا نامکمل شائع ہوئی۔

رسالہ الانتباہات المفیدۃ ۱۳۳۰ھ میں لکھا گیا، اس کے بعد حضرتؒ تقریباً ۳۲ سال حیات رہے، تو اس عرصہ میں خود حضرتؒ نے جن شبہات اوران کے جوابات کا ذکر اپنی تصنیفات میں کیا ہے۔ اُن کو سامنے رکھ کر زیرِ نظر مجموعہ میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ حضرت کے ہی الفاظ میں شبہات وجوابات کو تلاش کرکے یکجا کرلیا جائے پھران جزئیات میں سے جو جواب جس انتباہ کے مناسب ہو اس کے ساتھ ملحق کردیا جائے۔

اس کام کے لئے حضرت ''ملفوظات حکیم الامت'' کی تمام جلدیں، ''بوادر النوادر'' ہر دو حصص، ''البدائع''، ''امداد الفتاوی'' خصوصاً جلد ششم، ''التشرف''، ''اصلاحِ انقلابِ امت''، ''حیاۃ المسلمین''، ''بیان القرآن''، ''اشرف التفاسیر'' (چار جلدیں)، ''نفی الحرج''، ''محاسن اسلام''، ''امثال عبرت''، ''التقصیر فی التفسیر''، ''التوریع فی التوزیع''، ''المصالح العقلیۃ للاحکام النقلیۃ''، ''ماۃ دروس''، ''تلخیصات عشر''، وغیرہ سے مدد لے کر ہر انتباہ کے بعد افادات کے عنوان کے تحت اضافہ کردیا گیا ہے تاکہ کتاب میں مندرج ہر انتباہ کے ذیلی عنوان کے مناسب مضامین فراہم ہوجائیں اور کتاب کے مطالعہ کرنے والے کو ضروری اور مفید مواد وافر مقدار میں میسر آجانے کے ساتھ نوع بنوع مضامین سے لطف بھی دوبالا ہو۔

اس میں مرتب کو البتہ یہ خوف ضرور دامن گیر ہے کہ الحاق واضافہ میں کہیں بے ربطی قاری کے ذہن کو مشوش نہ کرے، اور یہ خطرہ بھی تقریباً اپنی جگہ پر موجود ہے کہ مصنفِ کتاب کی خشیت، فہمِ دین اور بے پناہ اخلاص کے ساتھ تصنیف کی ہوئی کتاب میں مرتب کی طرف سے اضافہ (گو وہ حضرت ہی کے افادات ہیں لیکن اس کی توجیہات وتطبیقات جو مرتب کی سعی سے ہوئی ہیں وہ) کہیں ظلمت نہ پیدا کرے۔ بس اس کے لیے اللہ تعالی سے دعا ہے کہ اپنے فضل سے اصل کی طرح اس مجموعہ کا بھی نفع عام اور تام فرما کر اپنی بارگاہ میں شرف قبول بخشے اور مرتب، محرک، معاون، ناشر اور مصنف سب کے لیے آخرت میں اجر کا سامان اور قرب ورضا کا ذریعہ بنادے۔ آمین!

یہ کتاب درسیات پڑھنے والے طلبہ کو پیشِ نظر رکھ کر ترتیب دی گئی ہے، جس میں اصطلاحی الفاظ کو آسان کرنے کی زیادہ کوشش نہیں کی گئی، اور مصنف کا تو اس کتاب میں متقدمین کا اسلوب ہے، جن کے ہاں کلام میں معانی اصل ہوا کرتے ہیں:

''متقدمین کے علوم میں حقائق زیادہ ہوتے ہیں اور الفاظ کی پابندی نہیں ہوتی۔ اور متاخرین اصطلاحی الفاظ میں مقید رہتے ہیں'' (ملفوظات ج۱۵ص۲۶۲)

پر تکلف عبارات اور رومانی انداز خود مصنف کو بھی ناگوار تھا، جس کا اِظہار حضرت مصنف اپنی ایک

کتاب ''کثرۃ الازواج لصاحب المعراج''میں کیا ہے۔ نئے طرز کے الفاظ اور عبارت کی ناپسندیدگی پر لکھتے ہیں:

''اس میں چھوٹی چھوٹی عبارتوں میں بڑے بڑے اشکال کا حل کر دیا گیا ہے طالب علموں کے نہایت کام کی چیز ہے مگر مشکل یہ ہے آج کل لوگ ان مضامین کو پسند کرتے ہیں کہ جن میں نئے طرز کے الفاظ ہوں اور ناول کا سا طرز اور رنگ ہو۔'' (ملفوظات: ج۲ص۹۹۲)

فخر الاسلام الٰہ آبادی

۲۲/ ربیع الاول ۱۴۳۰ھ تاربنگلہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

نظر ثانی: ۱۳/ ربیع الاول ۱۴۳۹ھ / یکم دسمبر ۲۰۱۷ء خانقاہ، دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة

وجہ تالیفِ رسالہ:

حمداً وسلاماً بَالِغَیْنِ سَابِغَیْنِ:

تدوین علم کلام جدید کا مطالبہ: ایک اہم اصلاح:

اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی پیدا ہو گئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، ان کو دیکھ کر اِس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آ رہی ہے کہ علم کلام جدید مُدَوَّن ہونا چاہیے۔ گو یہ مقولہ۔ علم کلام (جو پہلے سے) مُدَوَّن (ہے، اُس) کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے۔ خود متکلَّم فیہ ہے کیوں کہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں چنانچہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے۔ لیکن باعتبار تفریع کے (یعنی اصول کو فروع پر منطبق کرنے کے اعتبار سے۔ ف) اس کی ضرورت مُسلَّم ہو سکتی ہے؛ مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں؛ مگر اُن کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے۔ سو ایک اِصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے۔

دوسری اصلاح:

دوسری ایک اصلاح اِس سے بھی زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیّات علمیّہ وعملیّہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ ومنقول ہیں، تحقیقات جدیدہ سے اُن میں ایسے تصرفات کیے جائیں کہ وہ (شرعیّات) ان تحقیقات پر منطبق ہو جاویں گو ان تحقیقات کی صحت پر مُشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے، سو یہ مقصود (وجوہ ذیل کی بنا پر سے)

ظاہر البطلان ہے:

(الف) جن دعووں کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہونچے ہوئے ہیں؛ بلکہ زیادہ حِصّہ اُن کا تخمینیات ووہمیات ہیں۔

(ب) اور نہ اُن میں اکثر جدید ہیں؛ بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور پائے جاتے ہیں، اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے چنانچہ کتبِ کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے۔

علم کلام جدید کی اصل حقیقت:

البتہ اس میں شبہ نہیں کہ بعضے شبہات جو اَلسِنہ سے مندرس (اور ناپید) ہو چکے تھے، اُن کا اب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے اور بعض کے خود مبانی جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے باعتبار معنون کے بھی جدید پیدا ہوگئے ہیں۔ اس اعتبار سے اِن شبہات کے اِس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور اُن کے دفع اور حل اور جواب کو اِس بناء پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور (یعنی شبہات، جدید اِس معنی میں ہیں کہ بعضے شبہات جو اَلسِنہ سے مندرس ہو چکے تھے، اُن کا اب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے اور بعض کے خود مبانی جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے باعتبار معنون کے بھی جدید پیدا ہوگئے ہیں۔ اور جوابات اِنہی شبہات) کے مقابلے میں ہیں و نیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ، مذاق اہل زمانہ کے، کچھ طرزِ بیان میں جِدَّت مفید ثابت ہوئی ہے، کلام جدید کہنا درست و بجا ہے۔ اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے، محلِ انکار نہیں۔

تدوین علم کلام جدید کی نوعیت اور طریقہ:

بہر حال جس معنی کر بھی یہ ضروری ہے، مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں بعضی اُن میں مکمل تھیں مگر اُس کے ساتھ ہی مُطَوَّل بھی تھیں اس لئے اس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ

تدوین علم کلام جدید کی مختصر صورت، نوعیت اور طریقہ:

جتنے شبہات اس وقت زبان زدیا حوالۂ قلم ہو رہے ہیں، اُن سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہوجائے کہ موجودہ شبہات کے رفع کے لیے۔ بوجہ اُن سے بالخصوص تعرض ہونے کے

۔زیادہ نافع ہوں گے اور اِن جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضرور یہ حاصل ہوں گے وہ ایسے شبہات کے امثال ونظائر مستقبلہ کے لیے انشاءاللہ تعالی دافع ہوں گے۔

شبہات کے جمع ہونے کی دشواری:

چوں کہ اس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مُجیب کا نہیں ہے اس لئے میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا ہے کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو بنامِ خدا شروع کیا جاوے۔

الانتباہات المفیدہ کی تالیف کا محرک تدوین علم کلام جدید کی مختصر صورت، نوعیت اور طریقہ:

ہنوز اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثناء میں احقر کو شروع ذی یقعدہ ۱۳۲۷ھ میں سفر بنگال پیش آیا۔ راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لیے علی گڈھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُترا۔ کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہوگئی وہ ملنے آئے اور ان میں کی ایک جماعت نے سکریٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کردی (۱)

حاشیہ (۱): یہ بزرگ نواب وقار الملک ہیں۔ نواب وقار الامراء دوسرے بزرگ ہیں جو ریاست حیدرآباد کے شاہی خاندان کے فرد تھے اور ریاست کے وزیر اعظم بھی مقرر ہوئے تھے۔ نواب وقار الملک کو قیام حیدرآباد کے زمانہ میں نواب وقار الامراء کی ماتحتی میں کام کرنے کا موقع فراہم ہوا تھا۔ جن بزرگ کا ذکر یہاں علی گڑھ کے سکریٹری کی حیثیت سے ہو رہا ہے، وہ نواب وقار الملک ہیں۔ اِن کا اصل نام مولوی مشتاق حسین ہے۔ علی گڑھ کا V.M. ہال (وقار الملک ہال) اِنہی سکریٹری وقار الملک کی طرف منسوب ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے اِس واقعہ کا ذکر ملفوظات میں بھی دو مقام پر کیا ہے اور دونوں جگہ ''وقار الملک'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

''نواب وقار الملک نے علی گڈھ کالج میں وعظ کہنے کی درخواست کی۔'' (جلد ۲۶/ص ۱۸۵) ''وقار الملک کالج میں لے گئے، وہاں کی مسجد میں جمعہ بھی ہوا'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۴-الافاضات الیومیہ جلد ۴ ص ۶۹)

اور عجب نہیں کہ سفارش وعظ کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہونچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے۔ جمعہ کا دن تھا وہاں ہی نماز پڑھی اور حسبِ استدعاء عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ آگے افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کالج کی ہیئتِ استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم وانصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے چنانچہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین ومواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوشی منظور کرلیا۔ اور اس حالت کو دیکھ کر اُس مختصر صورت

مذکورۂ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جس میں اس صورت سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے سرِ دست انتظار چھوڑ دیا جاوے؛ بلکہ جو شبہات اب تک کانوں سے خطاباً یا آنکھوں سے کتاباً گذرے ہیں، صرف اُن ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے وعظوں سے ان طلبہ کے روبرو پیش کردیے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کے لیے اُن کو ملخص و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کردیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر یا بالعکس حسب اختلافِ وقت و حالت۔

الانتباہات المفیدہ کا دوسرا حصہ: تجویز و تحریک:

اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اِس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورۂ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصّہ بنادیا جاوے۔ (وہ مختصر صورت یہ تھی کہ تمام موجودہ شبہات کو جمع کرکے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہوجائے اور اِن جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضرور یہ حاصل ہوں، اُنہیں ضبط کرلیا جائے جو مذکورہ شبہات کے امثال و نظائر مستقبلہ کے لیے ان شاء اللہ تعالی دافع ہوں گے۔ف)

ورنہ ان شاء اللہ تعالی اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہوجانے کی اُمید ہے۔ اور اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی اَتَم مرتب ہو۔

اہم تجویز جو علم کلام جدید کی سب سے صحیح مقصداق ہے:

اور اگر حق تعالی کسی کو ہمّت دے اور وہ کتبِ ملحدین و معترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدّن کے تعارض کے بناپر شبہات کیے گئے ہیں جمع کرکے مفصّل اجوبہ بصورت کتاب قلمبند کردے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا اَحق مقصداق ہوجاوے جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کے افادات میں سے مُدَوَّن بھی ہوچکا ہے اور جس کا ترجمہ مسمّٰی بہ سائنس و اسلام ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے۔ **واللہ ولی التوفیق وبیدہ اَزِمَّۃُ التحقیق، اللھم یسر لنا ھذا الطریق، واجعل عونک لنا خیر رفیق۔**

افتتاحی تقریر(۱)

(۱) حاشیہ: اِس موقع پر حکیم الامت حضرت تھانوی کی جانب سے یہ حاشیہ درج ہے: ''چوں کہ تقریباً اڑھائی ماہ کے بعد اس تقریر کوضبط کیا ہے، تغیرِ الفاظ مستبعد نہیں؛ لیکن اصل مضمون محفوظ ہے۔''

جو بطور خطبے کے ہے

(یہ تقریر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ذی قعدہ ۱۳۲۷ھ میں کی گئی۔ف)

سورۂ لقمٰن کی آیت کا ٹکڑا **وَاتَّبِـعْ سَبِيْــلَ مَنْ اَنَــابَ اِلَــيَّ** الخ پڑھ کر مضمون لنبا بیان کیا گیا تھا؛ مگر خلاصہ اس کا لکھا جاتا ہے آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے بلکہ مختصر طور پر صرف اُن اسباب کا بیان کرنا ہے، جن سے آج تک مواعظ علماء کے آپ کو کم نافع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر ان کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں، اسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ ان اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں۔

(۱) اول کوتاہی یہ ہے کہ شبہات - باوجودے کہ روحانی امراض ہیں مگر ان - کو مرض نہیں سمجھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھئے اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے وہ خود ہمارے کمرے میں آ کر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ خود اس کی قیام گاہ پر حاضر ہوکر اس سے اظہار کیا ہوگا۔ اور اگر اس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا، تو حدودِ کالج سے نکل کر شہر کے سِول سرجن کے پاس شفاخانہ پہونچے ہوں گے۔ اور اگر اس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا، تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا اور مصارف سفر وفیسِ طبیب وسامانِ ادویہ میں بہت خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصولِ شفا تک صبر وقناعت نہ ہوا ہوگا۔ پھر ان شبہات کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علماء خود ہماری طرف متوجہ ہوں، آپ خود ان سے کیوں نہیں رجوع کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اس وجہ سے کہ ان کا جواب کافی نہیں، خواہ اِس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی۔ تو کیا وجہ ہے کہ

دوسرے علماء سے رجوع نہیں کرتے۔ یہ کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا، تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہئے، حالاں کہ جس قدر معالجۂ جسمانیہ میں صرف ہوتا ہے، یہاں اس کے مقابلہ میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو جو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔

(۲) دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی، سو یہ خود ایک بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علماء سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اس وقت اطلاع ہونے لگے۔

(۳) تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل و اسرار و لمّیات ڈھونڈے جاتے ہیں حالاں کہ غیر کامل کو بدون تقلید کامل کے چارہ نہیں۔ اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل و عِلل نہیں ہیں۔ سب کچھ ہیں، مگر بہت سے اُمور آپ کے افہام سے بعید ہیں جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود و اصول موضوعہ و علوم متعارفہ سے ناواقف ہو سخت دشوار ہے۔ اسی طرح شرائع کے لیے کچھ علوم بطور آلات و مبادی کے ہیں کہ طالبِ تحقیق کے لیے ان کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص ان کی تحصیل کے لیے فارغ نہو اس کو تقلید سے چارہ نہیں۔

جدید تعلیم یافتوں کے لیے دستوار العمل

پس آپ حضرات اپنا دستوار العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہہ واقع ہو، اس کو علماء سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں۔ اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے۔ اُس میں اپنے اندر کمی سمجھ کر علماء ماہرین پر وثوق اور ان کا اتباع کریں۔ انشاء اللہ تعالیٰ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی، فقط۔

تمہید مع تقسیم حکمت

جو بطور مقدمہ کے ہے

حکمت اور فلسفہ کی ماہیت:

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جگہ حکمت سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائقِ موجودہ کے علم کا جو مطابق واقع کے ہو، اِس حیثیت کہ اس سے نفس کو کوئی کمال معتدبہ بھی حاصل ہو۔ اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں (اِس طرح کوئی علم حکمت اور فلسفہ کے اِس عام مفہوم سے خارج نہیں۔ف)۔

اقسامِ حکمت: غرض اِس حکمت کی تقسیمِ اوّلی دو قسم ہیں۔

دلیلِ حصر: کیوں کہ جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال واعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے۔ یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔ قسم اوّل (یعنی ایسے افعال واعمال جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے، ان) کے احوال جاننے کا نام حکمت عملیہ ہے اور قسم ثانی (یعنی ایسے موجودات جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں، ان۔ف) کے احوال جاننے کا نام حکمتِ نظریہ ہے۔

اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں:

(۱) حکمت عملیہ کی اقسام:

کیونکہ حکمتِ عملیّہ یا تو (۱) ایک شخص کے مصالح کا علم ہے اس کو تہذیب اخلاق کہتے ہیں اور یا (۲) ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں، اس کو تدبیر المنزل کہتے ہیں اور یا (۳) ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں، اس کو سیاستِ مدنیہ کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوئیں۔

(۲) حکمت نظریہ کی اقسام:

اور حکمت نظریہ یا تو (۱) ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اصلاً مادہ کی محتاج نہیں، نہ وجودِ خارجی میں نہ وجودِ ذہنی میں، اس کو علم الٰہی کہتے ہیں۔ اور یا (۲) ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاج الی المادہ ہیں، مگر وجودِ ذہنی میں نہیں، اس کو علم ریاضی کہتے ہیں۔ اور یا (۳) ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ ہیں اس کو علم طبعی کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔

پس حکمت کی کُل یہ چھ قسمیں ہوئیں: (۱) تہذیبِ اخلاق (۲) تدبیرِ منزل (۳) سیاستِ مدنیہ (۴) علمِ الٰہی (۵) علمِ ریاضی (۶) علمِ طبعی۔ اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں مگر اصولِ اقسام اِن ہی میں منحصر ہیں۔

اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصدِ اصلی ادائے حقوقِ خالق اور ادائے حقوقِ خلق کو ذریعہ رضائے حق بنانے کی تعلیم ہے، گو مصالح دینویہ بھی اُن پر مرتب ہیں اور جہاں خلافِ مصلحتِ دنیویہ معلوم ہوتا ہے، یا تو وہاں مصلحتِ جمہوری کو مصلحتِ شخصیہ پر مقدم کیا ہے اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی، اس کو دفع کیا ہے، بہر حال اصل مقصود یہی رضائے حق ہے۔ اور ریاضی کو ادائے حقوقِ خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں، اس لئے شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی۔

قرآن کریم میں طبعیات کا مسئلہ بطور مقصود کے ذکر نہیں گیا:

اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آ گیا ہے، تو بطور آلیت واستدلال علٰی بعض مسائل الالٰہی کے (مثلاً توحید کے ثابت کرنے کے لئے۔ف)، جس کا مقصود ہونا عنقریب مذکور ہوتا ہے، چنانچہ اس کے ساتھ **لَاٰيٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ** وغیرہ فرمانا، اس کی دلیل ہے۔

(کہ یہ ذریعہ مقصود ہے، مقصود نہیں۔ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ کے متعلق بیان القرآن میں وضاحت اس طرح ہے: ''(ان تمام چیزوں میں) دلائل (توحید کے موجود) ہیں ان لوگوں کے (استدلال کے) لیے جو عقل (سلیم) رکھتے ہیں۔۔۔ف۲: اسلام کے اصول یعنی توحید و رسالت مسائل عقلی ہیں، جیسا آیت میں یعقلون اس طرف اشارہ ہے اور فروع کا عقلی ہونا ضرور نہیں، البتہ کسی دلیل عقلی قطعی کے خلاف نہ ہونا ضرور ہے۔ افسوس ہے آج کل نوخیز طبائع ان دونوں کو مخلوط کر کے عجب چکر میں پڑ جاتے ہیں جس کا اخیر انجام بددینی ہے خوب سمجھ لو۔'' بیان القرآن ج ا ص ۱۰۳، ۱۰۴۔ف)

’’شارع علیہ السلام کا اصلی مقصود یہ ہے کہ لوگ کام کی بات میں لگ جاویں، اسی واسطے غیر مقصودی مضامین کی قرآن مجید اور احادیث شریفہ میں تفصیل نہیں فرمائی، اس میں شفقت ہے۔ اب اس تقریر سے بہت مسائل حل ہو گئے، مثلاً ستاروں کا وجود کہ کس آسمان پر ہیں، یہ کوئی مقاصد میں سے نہیں۔.... (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۶ الکلام الحسن ص ۳۵۸)۔

اب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی یعنی علم الٰہی اور حکمتِ عملیہ بجمیع اقسامہا (تہذیبِ اخلاق، تدبیرِ منزل، سیاستِ مدنیہ) باقی رہ گئیں۔ چوں کہ ان سب کو مقصد مذکور یعنی ادائے حقوق میں دخل ہے اس لئے ان سب سے کافی بحث کی ہے، چنانچہ حکمتِ عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعین فلاسفہ نے بھی اعتراف کرلیا ہے کہ **اِنَّ الشَّرِیْعَةَ الْمُصْطَفَوِیَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰی اَکْمَلِ وَجْهٍ وَاَتَمِّ تَفْصِیْلٍ** (شریعت مصطفویہ نے حکمتِ عملیہ کے مطلوب و مقصود کو نہایت واضح اور مکمل طور پر پیش کر دیا ہے۔ف) اور علم الٰہی (واجب الوجود کی ذات وصفات، وحی ونبوت، احوالِ معاد، ثواب وعذاب، جنت، دوزخ، صراط، میزان وغیرہ۔ف) کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکما کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے کہ (شریعتِ اسلامی کے سامنے اس علمِ الٰہی کے متعلق بھی کوئی ضرورت لب کشائی کی، فلاسفروں کے لئے باقی نہیں رہی۔ف)۔ پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم الٰہی ہوا جس کے فروع میں سے مباحث وحی ونبوۃ واحوال معاد بھی ہیں۔ اس کا نام علم عقائد ہے۔ اور دوسرا مبحوث عنہ حکمتِ عملیہ ہوئی جس کے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں: عبادات، معاملات، اور معاشرات، اور اخلاق۔

اور (شریعت کی) یہ اقسام، (حکمت کی) مشہور قسموں تہذیب اخلاق وتدبیر منزل وسیاستِ مدنیہ سے متغائر (علٰحدہ اور خارج) نہیں؛ بلکہ باہم دگر متداخل (ایک دوسری میں داخل وشامل) ہیں جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہوسکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے، چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے (عبادات، معاملات، معاشرات واخلاق) اور عقائد۔

مجھ کو ان اجزائے پنجگانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں؛ بلکہ ان میں سے محض ان امور پر (بحث مقصود ہے) جن پر نوتعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعتقادی ہیں، اس معنی کر سب مباحث سے مقصود جزءِ اعتقادی ہی پر کلام ٹھیرا۔

اور ہر چند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر تطریہ (ذہن کو خشکی سے بچانے اور روحِ دماغی میں تازگی لانے۔ف) وتجدید نشاط مخاطبین کے لیے مختلط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا۔ اوران معروضات کا لقب انتباہات تجویز کرتا ہوں اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے۔ اور ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو ان مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے اور مقاصد کے مختلف مقامات پر ان قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تا کہ تفہیم وتسلیم میں سہولت ومعونت ہو اللہ تعالیٰ مدد فرمائے فقط۔ اشرف علی عفی عنہ، مقام تھانہ بھون، ضلع مظفر نگر۔

افادات

فلسفہ اور سائنس

فلسفہ: ''فلسفہ تخلیق کی جملہ اولین مبادیات کی حقیقت کے ادراک میں عقلی کوشش سے عبارت ہے۔'' ''فلسفہ ،کائنات کی اصل، اُس کی علت اور حقیقت کو تلاش کرتا ہے۔''

فلسفی کا نام حقیقتاً اُس شخص پر منطبق ہوتا ہے جو معرفت پر مبنی خالص عقلی سوچ رکھتا ہو۔ اور فلاسفہ کے بڑے بڑے مسائل میں یا اُن میں سے بعض میں بحث کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اُن میں واضح اور فیصلہ کُن فلسفیانہ رائے قائم کرنے کے قابل ہو۔ فلسفہ کا کوئی شائق اپنے اندر اگر اِتنی اِستطاعت پیدا کر لے، تو وہ حقیقی اصحابِ فلسفہ میں شمار ہوگا۔ قطعِ نظر اِس کے کہ اُس کی رائے صحیح ہو یا غلط۔ اور جو شخص فلسفہ میں بعض مسائل پر متفرق آراء کا حامل ہو، وہ نصف فلاسفہ میں شمار کیے جانے کا مستحق ہے۔ (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۱۳۴)

سائنس: اِس کائنات کے ظواہر، اُس کے نظام اور اُس کے قوانین کو معلوم کرنے پر اکتفا کرتی ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۴۷)

لیکن نتائج اور حقائق کا جائزہ لیتے وقت سائنس کی اصل حدود سمجھنے کی کوشش نہیں کی جاتی۔ حدود کا جائزہ لینے والا فن فلسفۂ سائنس کہلاتا ہے۔

فلسفۂ سائنس کی کوئی بھی کتاب پڑھ لی جائے، ہر کتاب میں یہی تصور، نظریہ اور اصول ملے گا کہ حواس خمسہ کی بنیاد پر حاصل کردہ علم، اخذ کردہ نتائج، مشاہدات اور تجربات سے صرف امکانی سچ (Probable truth) تک رسائی ممکن ہے، نہ کہ ٹھوس، قطعی، حقیقی، اصلی، واقعی اور ابدی سچائی تک۔ سائنسی علم اُس علم کو کہتے ہیں جس میں کذب، تردید اور انکار کا امکان ہر وقت موجود رہتا ہے..... سائنس کی سچائی سائنسی طریقہ (Scientific method) سے آئی ہے یعنی سائنسی علم محتاج ہے سائنسی طریقۂ کار کا، جب کہ حقیقت سائنسی علم سے ماوراء ہوتی ہے۔ اور بے شمار سائنس داں اِس کا انکار نہیں کرتے۔

سائنس

لیکن سائنس دانوں کا موقف یہ ہے کہ ہم علم کے دائرے میں صرف اُس حقیقت کو زیرِ بحث لائیں گے جو ہمارے محدود تجربے کے دائرے میں آسکے۔ ہمارے تجربے اور علم کے دائرے سے حقیقت کے خارج ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حقیقت نہیں ہے، لیکن سائنسی علمیت اسے سائنسی حقیقت کے طور پر قبول نہیں کرتی۔

جو حقیقت سائنسی ذریعۂ علم کے ذریعۂ دائرۂ فہم میں نہیں آسکتی وہ حقیقت کے زمرے سے خارج نہیں ہوتی۔ اس سے حقیقت کا انکار نہیں ہوتا؛ بلکہ سائنسی ذریعۂ علم کی تحدید کا اندازہ ہوتا ہے۔ سائنسی حقیقت (Scientific fact of reality) صرف طے شدہ سائنسی علمیت (Scientific Specific method) سے ہی حاصل ہوسکتی ہے۔ اِس مقام پر سائنسی علمیت اپنی محدودیت کا اعتراف کرنے کے بجائے تکنیکی طریقے سے حقیقۃ الحقائق کا انکار کرتی ہے۔ لہذا اصلاً وہ تمام حقیقتیں فی الواقع حقیقت ہوتی ہیں جو اپنے ہونے کا جواز اپنے اندر رکھتی ہیں وہ .Exist as own right ہوتی ہیں، وہ کسی خارجی ذریعۂ تصدیق کی محتاج نہیں ہوتیں۔ (محمد ظفر اقبال؛ اسلام اور جدید سائنس نئے تناظر میں)

حکمت

شریعت مقدسہ مرکب ہے علم وعمل سے۔ تو اس پر چلنے کے لئے دو قوتوں کی ضرورت ہے ایک قوت علمیہ کی دوسری قوت عملیہ کی، قوت علمیہ کا تعلق عقل سے ہے اور قوت عملیہ کا ارادہ سے۔ پھر عمل بعض مفید ہیں اور بعض مضر۔ تو اس میں کہیں تو جلب منفعت کی ضرورت ہے اور کہیں دفع مضرت کی۔ اور جو ارادہ جلب منفعت سے متعلق ہو اس کو قوت شہویہ کہتے ہیں اور جو دفع مضرت کے متعلق ہو، اس کو قوت غضبیہ کہتے ہیں تو شریعت پر چلنے کے لئے تین قوتوں کی ضرورت ہوئی، قوت عقلیہ، قوت شہویہ، قوت غضبیہ، یہی اصول اخلاق کہلاتے ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کے تین درجے ہیں افراط، تفریط اور توسط، اور شریعت نام ہے توسط کا شریعت میں افراط عقل سے بھی کام نہیں چلتا۔ نہ تفریط سے کام چلتا ہے۔ بلکہ توسط کی ضرورت ہے جس کا نام حکمت ہے اور قوت عقلیہ کی افراط کا نام جزبرہ ہے یہ نہایت مضر ہے۔ جب عقل بہت بڑھ جاتی ہے تو ہر چیز میں احتمالات عقلیہ پیدا ہونے لگتے ہیں۔ جس سے آدمی وہمی ہو جاتا ہے جیسے اہل فلسفہ میں ایک فرقہ لاادریہ مشہور ہے وہ کسی حقیقت کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ اور کہتے ہیں کہ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک چیز کو دور

سے دیکھ کر آدمی سمجھتے ہیں۔اور وہ گدھا نکلتا ہے بہت لوگ ایک شخص کو حسین سمجھتے ہیں اور بہت سے اس کو بد صورت سمجھتے ہیں۔بعض لوگ ایک چیز کو میٹھا بتلاتے ہیں اور بخار والا اس کو کڑوی بتلاتا ہے اسی طرح مسائل عقلیہ میں کوئی ایک دلیل کو صحیح کہتا ہے کوئی غلط،تو یہ کیا اطمینان ہے کہ جس کو ہم نے آدمی سمجھا ہے وہ آدمی ہی ہے گدھا نہیں اور جس کو ہم زمین کہتے ہیں وہ زمین ہی ہے آسمان نہیں ممکن ہے ہماری نظر نے غلطی کی ہو۔بس اب ان کا یہ حال ہوگیا کہ ہر بات میں ان کو شک ہے اور شک میں بھی شک ہے **فھو شاک و شاک فی انه شاک**. تو حضرت یہ عقل جب بڑھتی ہے تو اتنا پریشان کرتی ہے کہ زندگی تباہ کر دیتی ہے۔اور یہی وجہ ہے بہت سے عقلاء کے تباہ ہونے کی کہ انہوں نے عقل سے وہ کام لیا جو اس کی حد سے آگے تھا۔اور ہر چیز کا اپنی حد سے آگے نکل جانا مضر ہے۔میں تو عقل کے متعلق ایک مثال دیا کرتا ہوں کہ یہ ایسی ہے جیسے گھوڑا پہاڑ پر چڑھنے والے کے لئے،اب تین قسم کے لوگ ہیں ایک تو وہ جو گھوڑے پر سوار ہو کر پہاڑ تک پہنچے اور پھر پہاڑ پر بھی اس پر سوار ہو کر چڑھنے لگے۔یہ غلطی پر ہیں ضرور کسی سیدھی چڑھائی پر سوار اور گھوڑا دونوں گریں گے۔اور ایک وہ ہیں جو یہ سمجھ کر کہ گھوڑا پہاڑ پر تو کام دیتا ہی نہیں تو اس سے صاف سڑک پر بھی کام لینے کی کیا ضرورت ہے وہ گھر ہی سے پیدل چل پڑے نتیجہ یہ ہوا کہ پہاڑ تک پہنچ کر تھک گئے یہ بھی نہ چڑھ سکے تو ان دونوں کی رائے غلط تھی۔پہلی جماعت نے گھوڑے کو ایسا با کار سمجھا کہ اخیر تک اسی سے راستہ طے کرنا چاہا،اور دوسرے نے ایسا بے کار سمجھا کہ پہاڑ تک بھی اس سے کام نہ لیا۔صحیح بات یہ ہے کہ گھوڑا پہاڑ تک تو کار آمد ہے اور پہاڑ پر چڑھنے کے لئے بیکار ہے،اس کے لئے کسی اور سواری کی ضرورت ہے۔یہی حال عقل کا ہے کہ عقل سے بالکل کام نہ لینا بھی حماقت ہے اور اخیر تک کام لینا بھی غلطی ہے۔پس عقل سے اتنا کام تو لو کہ توحید و رسالت کو سمجھو اور کلام اللہ کا کلام اللہ ہونا معلوم کرلو۔اس سے آگے فروع میں عقل سے کام نہ لینا چاہئے بلکہ اب خدا اور رسول کے احکام کے آگے گردن جھکا دینی چاہئے چاہے ان کی حکمت عقل میں آوے یا نہ آوے۔دیکھئے قانون سلطنت کے منوانے کی دو صورتیں ہیں۔ایک یہ کہ پہلے یہ سمجھا دیا جائے کہ جارج پنجم بادشاہ ہیں۔اس کے بعد تمام احکام کے متعلق یہ کہہ دیا جائے کہ یہ بادشاہ کے احکام ہیں۔اس لئے ماننا پڑیں گے تو یہ صورت آسان ہے۔اور تمام عقلاء ایسا ہی کرتے ہیں۔دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص جارج پنجم کو بادشاہ مان کر پھر بھی ہر قانون میں الجھنے لگے کہ میں اس دفعہ کو نہیں مانتا تو بتلایئے اس شخص کا کیا حال ہوگا۔ظاہر ہے کہ ہر جگہ

ذلیل ہوگا اور عقلاء کہیں گے کہ جب بادشاہ کا بادشاہ ہونا مسلم اور اس قانون کا قانون سلطنت ہونا معلوم۔ تو پھر انکار کی کیا وجہ ضرور ماننا پڑے گا چاہے سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ معلوم ہوا کہ صاحب سلطنت کے پہچاننے کے لئے تو عقل سے کام لینے کی اجازت ہے اس کے بعد عقل سے کام لینے کی اجازت نہیں۔ پھر کیا وجہ کہ آپ دین کے معاملہ میں اخیر تک عقل سے کام لینا چاہتے ہیں۔ یہ سخت غلطی ہے جس سے بجز ذلت کے اور کچھ حاصل نہ ہوگا۔ جب خدا کا خدا ہونا مسلم، رسول کا رسول ہونا مسلم، کلام اللہ کا کلام اللہ ہونا معلوم، پھر ہر حکم میں الجھنے کا آپ کو کیا حق ہے۔ اور ہر شخص آپ کو بیوقوف بنائے گا۔ اور تمام عقلاء کی نظروں میں آپ ذلیل ہوں گے۔

غرض عقل سے اس وقت تک کام لو جب تک وہ کام دے سکے اور جہاں اس کا کام نہیں وہاں اس کو چھوڑ دو اور حکم کا اتباع کرو تو عقل کی بھی ایک حد ہوئی، اور کیوں نہ ہو وہ بھی تو ایک قوت ہے جیسے آنکھ کی ایک قوت ہے اور اس کی ایک حد ہے اس سے آگے دوربین لگانے کی ضرورت ہے۔ ایسے ہی شریعت کے معاملہ میں اصول تک تو عقل کام دیتی ہے اور فروع میں یہ تنہا بیکار ہے بلکہ دوربین وحی سے کام لینا ضروری ہے۔ ایسے ہی کان کی ایک قوت ہے جس کے لئے ایک حد ہے کہ اس سے آگے ٹیلیفون سے مدد لینے کی ضرورت ہے۔ پیروں کی ایک قوت ہے جس سے آگے سواری سے مدد لینے کی ضرورت ہے تو جب ہر قوت محدود ہے تو عقل کیسے محدود نہ ہوگی ضرور ہوگی اس کے آگے والی سے کام لو ورنہ یاد رکھو کہ عمر بھر رستہ نہ ملے گا کیوں کہ سمعیات میں عقل کا کام نہیں وہاں تو اتباع رسول کی ضرورت ہے اور ؎

خلاف پیمبر کسے رہ گزید   کہ ہرگز بمنزل نخواہد رسید

(جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے خلاف کو راستہ اختیار کریگا وہ منزل تک ہرگز نہ پہنچ سکے گا۔)

صاحبو! دنیا میں بھی تو آپ بہت جگہ عقل کو چھوڑ کر کسی نہ کسی کی اتباع کرتے ہیں۔ دیکھئے جب آپ بیمار ہوتے ہیں تو عقل سے اتنا کام تو لیتے ہیں کہ اطباء موجودین میں سے کون زیادہ حاذق و تجربہ کار ہے اور جب ایک طبیب کا حاذق ہونا معلوم ہوگیا تو پھر آپ اس کے پاس جاتے ہیں اور وہ نبض دیکھ کر نسخہ تجویز کرتا ہے۔ پھر آپ اس سے یہ نہیں پوچھتے کہ اس نسخہ میں فلاں دوا کیوں لکھی اور فلاں کیوں نہیں لکھی۔ اور دوا کا وزن چار ماشہ کیوں لکھا، چھ ماشہ کیوں نہ لکھا۔ ہم نے کسی کو طبیب سے ان باتوں میں الجھتا ہوا نہیں دیکھا اور

اگر کوئی اس سے الجھنے لگے تو عقلاء اس کو بیوقوف بتاتے ہیں۔ اور طبیب بھی صاف کہہ دیتا ہے کہ اگر تم میرے پاس مجھ کو طبیب سمجھ کر آئے ہو تو جو نسخہ میں تجویز کر دوں اس میں تم کو چوں وچرا کا کوئی حق نہیں اور اگر چوں وچرا کرتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تم مجھ کو طبیب نہیں سمجھتے پھر میرے پاس کیوں آئے تھے اور اس کے اس جواب کو تمام عقلاء صحیح کہتے ہیں، پھر حیرت ہے کہ رسول کو رسول تسلیم کرنے اور کلام اللہ کو کلام اللہ مان لینے کے بعد عقل کو ان کے تابع نہ کیا جاوے اور بات بات میں الجھا جاوے کہ یہ تو خلاف عقل ہے ہم اسے کیونکر مان لیں۔ صاحب اگر تم نے رسول کو رسول مان لیا ہے تو ہر بات کو بلا چوں وچرا مان لینا پڑے گا۔ اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ ہماری عقل میں یہ بات نہیں آتی ورنہ اس کے یہ معنی ہیں کہ تم نے اب تک رسول کو رسول ہی نہیں سمجھا اور کلام اللہ کو کلام اللہ ہی نہیں مانا۔ افسوس دنیا کے کاموں میں تو عقل کی ایک حد ہو اور طبیب کو طبیب مان لینے کے بعد اس کی تجویز میں عقل کو دخل نہ دیا جاوے اور امور آخرت میں اس کی کوئی بھی حد نہ ہو۔

صاحبو! جب دنیا کے کام بدون اس کے نہیں چل سکتے کہ عقل کو ایک حد پر چھوڑ دیا جاوے اور بلا چوں وچرا دوسرے کا اتباع کیا جاوے تو آخرت کا کام بدون اس کے کیونکر چلے گا۔ کیوں کہ دنیا کی چیزیں تو دیکھی ہوئی بھی ہیں ان میں کسی قدر عقل چل بھی سکتی ہے پھر بھی ان کو چھوڑ کر کاملین و ماہرین کی تقلید کی جاتی ہے اور آخرت سے تو ہم سب اندھے ہیں وہاں بدون تقلید وحی کے کیسے کام چلے گا۔ امور آخرت کو اگر پوری طرح سمجھنے کا شوق ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ موت کے منتظر رہو، مرنے کے بعد صراط اور وزن اعمال وغیرہ کی سب حقیقت سامنے آجائے گی۔ اور اگر دنیا ہی میں سمجھنا چاہتے ہو تو اس کے سوا چارہ نہیں کہ قرآن ورسول نے جو کہہ دیا ہے اس کی تقلید کرو۔ اور ان کی نظیریں دریافت کرنے کے درپے نہ ہو۔ مثالوں سے تم آخرت کی حقیقت ایسی ہی سمجھو گے جیسے حافظ نے کھیر کو ٹیڑھا بتلایا تھا بس خوب سمجھ لو کہ عقل کی ایک حد ہے جس سے بڑھ جانا مضر ہے، اطباء نے بھی تو اس کو مضر لکھا ہے۔ اور امراض میں شمار کیا ہے کیونکہ افراط عقل کا نتیجہ اوہام وشکوک میں ابتلا ہے جس سے قلب ودماغ دونوں ضعیف ہو جاتے ہیں۔ فارابی کی حکایت ہے کہ ایک شخص حلوہ بیچتا پھرتا تھا اس سے پوچھا **کیف تبیع الحلوہ** تو حلوہ کس طرح بیچتا ہے۔ اس نے جواب دیا **کذا بدانقٍ** کہ ایک دانگ میں اتنا دیتا ہوں تو آپ کہتے ہیں **اسئلک من الکیفیۃ وتجیبنی من الکمیۃ** میں تو کیفیت سے سوال کرتا ہوں اور تو کمیت سے جواب دیتا ہے آپ حلوائی سے الجھ گئے تو اس کو عقل کا ہیضہ کہتے ہیں کہ ہر وقت

اسی کے چکر میں رہے چنانچہ افراط عقل کا یہ نتیجہ تھا کہ فلاسفہ نے انبیاء علیہم السلام کا مقابلہ کیا اور جب عاجز ہو گئے تو ان کی نبوت کا تو اقرار کیا، مگر کہنے لگے کہ یہ جاہلوں کے واسطے نبی ہیں ہم کو نبی کی ضرورت نہیں ''**نحن قوم قد هذ بنا نفوسنا بالحكمة**'' ہم نے تو اپنے کو......... حکمت سے مہذب بنالیا ہے۔ حق تعالیٰ ایسے ہی لوگوں کے حق میں فرماتے ہیں ''**فرحوا بما عند هم من العلم**'' یہ لوگ اپنے علم پر نازاں ہو گئے اور یہ نہ سمجھے کہ علوم نبوت عقل سے باہر ہیں چنانچہ الٰہیات میں فلاسفہ نے تحقیقات بیان کی ہیں ان میں اتنی ٹھوکریں کھائی ہیں کہ آج مسلمانوں کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی ان پر ہنستا ہے یہ تو افراط فی العقل ہے اور ایک ہے تفریط کا درجہ یعنی عقل کی کمی اس کو حماقت کہتے ہیں شریعت میں یہ دونوں درجے بیکار اور مذموم ہیں بلکہ مطلوب توسط ہے جس کو حکمت کہتے ہیں۔ دوسری قوت شہویہ ہے۔ اس میں بھی تین درجے ہیں ایک افراط جس کا نام فجور ہے شریعت میں یہ بھی مطلوب نہیں کیوں کہ اس کا انجام فسق ہے۔ اور ایک تفریط ہے کہ آدمی نامرد بن جائے کہ ضروری انتفاعات سے بھی محروم ہو۔ یہ بھی مطلوب نہیں کیوں کہ اس سے ہمّت اور حوصلہ پست ہو جاتا ہے اور اولوالعزمی اور اخلاق عالیہ مفقود ہو جاتے ہیں جو بڑا نقص ہے۔ اور ایک ہے توسط جس کا نام عفت ہے یہ مطلوب ہے۔ تیسری چیز قوت غضبیہ ہے اس میں بھی تین درجے ہیں ایک افراط جس کو تہور کہتے ہیں کہ موقع بے موقع کچھ نہ دیکھے اندھا دھند جوش دکھلانے لگے جیسا آج کل ہو رہا ہے کہ جس طرف چلتے ہیں جوش میں اندھے بن کر چلتے ہیں یہ بھی نہیں دیکھتے کہ اس جوش سے نفع ہوگا یا نقصان یہ بھی شریعت میں مطلوب نہیں اور ایک ہے تفریط جس کو جبن اور بزدلی کہتے ہیں کہ موقع اور ضرورت کے وقت بھی ہمت سے کام نہ لیا جاوے۔ جیسے بعضے لوگ ایسے ڈرپوک ہوتے ہیں کہ حکام کے سامنے ادب اور تہذیب سے بھی اپنی حاجات ظاہر نہیں کر سکتے یہ بھی مطلوب نہیں۔ اور ایک درجہ توسط کا ہے جس کا نام شجاعت ہے یہ مطلوب ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت اور موقع پر جوش ظاہر کیا جائے۔ جہاں نفع کا ظن غالب ہو۔ اور بے موقع جوش سے کام نہ لیا جائے جہاں نفع کی کچھ امید نہیں محض نقصان ہی نقصان ہے غرض اخلاق پسندیدہ کے اصول تین ہیں۔ (۱) حکمت، (۲) عفت، (۳) شجاعت۔ اور ان کے مجموعہ کا نام عدل ہے۔ اور یہی شریعت کا حاصل ہے۔ اور قرآن میں جو فرمایا ہے۔ ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ اس سے بھی عدل مراد ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے ایک ایسی شریعت دے کر جو کہ سراپا عدل ہے امت وسط یعنی امت عادلہ بنایا۔ ایک مقدمہ اور

لیجئے کہ وسط دو قسم کا ہوتا ہے ایک وسط حقیقی ایک وسط عرفی وسط حقیقی وہ خط ہے جو بیچوں بیچ ہو وہ قابل تقسیم نہیں ہوتا اور ایک وسط عرفی ہے۔ جیسے کہا کرتے ہیں کہ یہ ستون مکان کا وسط ہے تو وہ وسط حقیقی نہیں کیوں کہ وہ تو منقسم ہے۔اس کے اندر بھی ایک جز دائیں اور ایک بائیں اور ایک بیچ میں نکل سکتا ہے۔ پھر وہ وسط حقیقی کہاں ہوا حقیقی وسط تو وہ ہے جس میں دایاں بایاں کچھ نہ نکل سکے۔سو ایسا وسط ہمیشہ غیر منقسم ہوگا پس سمجھ لو کہ شریعت اس وسط کا نام ہے جس میں افراط تفریط کا ذرا بھی نام نہ ہو بلکہ عین توسط ہو یہی وسط حقیقی روح شریعت ہے اور یہی کمال ہے۔اور اوپر معلوم ہو چکا کہ وسط حقیقی ہمیشہ غیر منقسم ہوتا ہے،تو شریعت کی روح بھی غیر منقسم ہے۔ چنانچہ جن اصول اخلاق کو میں نے بیان کیا ہے ان میں افراط تفریط کو چھوڑ کر جو ایک وسط نکلے گا جس کو نہ افراط کی طرف میلان ہوگا نہ تفریط کی طرف وہ ہمیشہ غیر منقسم ہوگا۔ اور ایسے وسط پر رہنا ضرور دشوار ہے۔ پس شریعت ان دونوں جانبوں پر نظر کر کے اپنی دشواری کی وجہ سے تلوار سے تیز اور بوجہ غیر منقسم ہونے کے بال سے باریک ہوگی۔ کیوں کہ بال بھی منقسم ہے اور وسط حقیقی غیر منقسم ہے پس قیامت میں بھی روح شریعت یعنی وسط حقیقی جو ہر بن کر پل صراط کی شکل میں ظاہر ہوگا جس پر سے مسلمانوں کو چلایا جاوے گا۔پس جو شخص دنیا میں شریعت پر تیزی وسہولت کے ساتھ چلا ہوگا۔ وہ وہاں بھی تیزی کے ساتھ چلے گا۔ کیوں کہ وہ بھی شریعت تو ہوگی جس پر دنیا میں چل چکا ہے۔اور جو یہاں نہیں چلا یا کم چلا ہے۔ وہ پل صراط پر بھی نہ چل سکے گا۔ یا سستی کے ساتھ چلے گا لیجئے میں نے آپ کو پل صراط کی نظیر بھی دکھلا دی۔اب کوئی اشکال نہیں رہا۔اسی طرح ہمارے پاس تمام شرعیات کے لئے عقلی نظائر موجود ہیں۔ یہ نہ سمجھئے کہ پل صراط ہی کی خصوصیت ہے۔لیکن ہم ان تحقیقات کو مقصود نہیں سمجھتے ہمارا اصلی مذہب تو یہ ہے کہ

ما قصہ سکندر و دارا نخواندہ ایم ازما بجز حکایت مہر و وفا مپرس

باقی میں نے نمونہ کے طور پر یہ تحقیق اس لئے بیان کردی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہمارے پاس ہر مسئلہ میں ایسی ہی تحقیقات موجود ہیں اور سمجھ میں آ جائے کہ علم شریعت کے سامنے علوم فلسفہ کی کچھ بھی حقیقت نہیں۔

(تفصیل الدین ص ۳۵ تا ۵۲،اشرف الجواب ص ۳۵۲)

اصول موضوعہ پر تمہیدی گفتگو

مولانا عبدالباری ندویؒ فرماتے ہیں: 'اس کتاب میں اصول موضوعہ کا بیان اور شرح جس طرح فرمائی گئی ہے، مشہور فلسفی اسپنوزا کے علاوہ اور کسی نے اپنی کسی تصنیف میں یہ اقلیدسی یا ہندسی طرز اختیار نہیں کیا'۔

اصول موضوعہ ا: ''کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔''

اصول موضوعہ ۲: ''جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔اسی طرح اگر دلیل نقلی اس کے عدم وقوع کو بتلاوے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔'' کے ضمن میں واجب ممتنع اور ممکن کی وضاحت کی گئی ہے۔ یہ دوسرا اصول اہم اس وجہ سے بھی ہے کہ عقل کے نزدیک جو چیزیں امور ممکنہ میں داخل ہیں وہ جدید فلسفہ اور سائنس کی راہ سے واقعاتی امور (Matter of facts) کے مغالطہ میں یا محال کے دائرہ میں دکھلائی جاتی ہیں۔

اصول موضوعہ ۳: ''محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ اور غیر مُدرَک بالعقل۔''

اصول موضوعہ ۴: ''موجود ہونے کیلئے محسوس اور مشاہد ہونا ضروری نہیں ہے''۔اصول موضوعہ ۵: ''منقولات محضہ پر عقلی دلیل کا کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔'' اصول موضوعہ ۶: ''نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔'' اصول موضوعہ ۷: ''دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی: جب دونوں ظنّی ہوں، تو نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔اور جب دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔''

اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا سات اصول موضوعہ ایسے ہیں کہ اگر عقل ونقل یا دین ودانش کے مسائل ومباحث میں ان کو احتیاط وانصاف کے ساتھ دلیل راہ بنایا جائے تو قدیم وجدید سارے کلامی اختلافات میں عقل ونقل دونوں کو اپنی اپنی حدود میں رکھ کر حل کیا جا سکتا ہے۔

اصول موضوعہ

(اصل موضوع یا قاعدہ) نمبرا

کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔

شرح

باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے اور ایک یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے، فرق عظیم ہے۔اول کا (یعنی یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مشاہدہ اس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا، اس لئے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیّر وتردد ہے؛ لیکن (اِس حیرت وتعجب کے نتیجہ میں۔ف) بجز اس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیوں کر ہوگا، وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کرسکے عقلی یا نقلی۔اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اس کی نفی پر دلیل صحیح قائم کرسکے عقلی یا نقلی۔

حسی مثالیں: (ا) مثلاً کسی دیہاتی نے جس کو ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا، یہ سنا کہ ریل بدون کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بخود چلتی ہے تو وہ تعجب سے کہے گا یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل قائم کرسکے، کیوں کہ اس کے پاس خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکتِ سریعہ مُمتدَّہ (تیز رفتاری۔ف) کا کوئی اور سبب نہیں ہوسکتا۔اس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔اور اگر وہ محض اتنی بنا پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے، تو عقلاء اس کو بے وقوف سمجھیں گے۔اور اس بے وقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی؟ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔

(۲) اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں (سوار۔ف) ہوکر دہلی اُترا اور ایک شخص نے اس کے روبرو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے، تو وہ مسافر اس کی تکذیب کرے گا۔اور اس

کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ اور سودوسو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو کہ اِسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت۔ یہ مثال ہے اس کی، کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔

مابعد الطبیعاتی مثالیں:

(۱) عقلی مثال: اسی طرح اگر کسی نے سُنا کہ قیامت کے روز پُل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا۔ (تو) چوں کہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں، اس لئے یہ تعجب ہونا کہ کیوں کر ہوگا (قابلِ) تعجب نہیں؛ لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی، تو اس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں؛ لیکن خود اسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی (وسعت کا) وسعتِ قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے۔ یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی اس کے خلاف نہ دیکھا ہو یا دیکھا ہو مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو، جیسے بعض کو رسّی پر چلتے دیکھا ہے (لیکن بال سے بھی زیادہ باریک چیز کو رسی سے کوئی نسبت نہیں۔ف)۔ مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں (آخرت میں) عادت بدل دی جاوے۔ اس بنا پر اگر کوئی (قیامت میں بال سے زیادہ باریک پل صراط پر چلنے کے واقعہ کی) تکذیب کرے گا تو اس کی حالت اُسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔ (یہ مابعد الطبیعاتی مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔ف)

(۲) نقل پر مبنی مثال: البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالی قیامت میں فلاں بُزرگ کی اولاد کو- اگر چہ وہ مؤمن بھی نہ ہوں- اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب ومقبول بنالے گا۔ چوں کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے، اس لیے اس کی نفی کی جاوے گی اور اس کو باطل کہا جاوے گا۔ (یہ مابعد الطبیعاتی مثال ہے اس کی، کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔ف)

یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔ (پہلی مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی تھی، دوسری مثال باطل ہونے کی۔ف)

(اصل موضوع یا قاعدہ) نمبر۲

جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو، اُس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل نقلی اُس کے عدم وقوع کو بتلاوے، تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرح

واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں: (۱) ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو واجب کہتے ہیں۔

(۲) دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک مساوی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔

(۳) تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقّوں کو محتمل قرار دے۔ اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے۔ مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اس کے بطلان کو؛ بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے، اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے، تو اس کے عدمِ وقوع کا اعتقاد ضروری ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اس کو صحیح کہا جاوے گا کہیں غلط۔

اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے عقلاً ممکن ہے، یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ، نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے، اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ چنانچہ دلیل نقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اس لیے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔

’’آسمان کا وجود ثابت ہے اور نفی کی دلیل کسی کے پاس نہیں۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ نظام طلوع وغروب میں آسمان کو دخل نہ ہو؛ لیکن اس سے نفی وجود کی لازم نہیں آتی۔‘‘ (بیان القرآن: ملتانی جلد ا ص ۱۰۴)

اور اگر فیثا غورسی نظام کو اس کے عدم وقوع کی دلیل نقلی سمجھی جاوے تو یہ محض ناواقفی ہے، کیوں کہ اس کا مقتضا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر واقعی کا کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اس کے عدم کی نہیں، مثلاً کسی واقعی کام کا تحصیل دار پر موقوف نہ ہونا، اس کی دلیل کب ہوسکتی ہے کہ شہر میں تحصیل دار موجود بھی نہیں؟ غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس کا ہونا تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں؛ لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

(اصل موضوع یا قاعدہ) نمبر۳

محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت، عقل اور عادت کے احکام جُدا جُدا ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے، محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرَک بالعقل، اِن دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح

محال کی تعریف: محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے اس کو ممتنع بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر۲ر میں آچکا ہے (ممتنع کی مثال: ایک اور دو برابر ہیں۔ اِسے عقل یقیناً غلط سمجھتی ہے)

مستبعد کی تعریف: اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتلاوے، مگر چوں کہ اس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت سُنا نہیں، اس لیے اس کے وقوع کو سن کر اول وہلے میں متحیر و متعجب ہوجاوے جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر۱ر میں کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے (کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔ف)

ان کے احکام جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب وانکار محض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے اور مستبعد کی تکذیب وانکار محض بنا بر استبعاد کے جائز بھی نہیں۔ البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل، تکذیب کے ہوں، تو تکذیب جائز بلکہ واجب ہے جیسا اوپر (اصل موضوع) نمبر۱ر و نمبر۲ر میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اس کی تکذیب ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں، باوجودیکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں مستبعد اور عجیب ہے۔

واقعات کے عجیب اور غیر عجیب ہونے کی حقیقت

بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں؛ مگر بوجہ تکرارِ مشاہدہ والُف (الفت۔ف) وعادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا؛ لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اس (عجیب ہونے میں) میں مساوی ہیں۔ مثلاً ریل کا اس طرح چلنا اور نطفے کا رحم میں جا کر زندہ

انسان ہو جانا فی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے؛ مگر دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو، تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا اور امر ثانی کو باوجودیکہ وہ امر اول سے عجیب تر ہے، عجیب نہ سمجھے گا۔

اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا، مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا، وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے۔ اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھ کر نص کی تکذیب کرے، یا بلا ضرورت اس کی تاویلیں کرے۔

غرض محض استبعاد کی بناء پر اس (مستبعد اور عجیب واقعہ) میں، احکام محال کے جاری کرنا غلطی عظیم ہے ۔البتہ اگر علاوہ استبعاد، اور کوئی دلیل صحیح بھی اس کے عدم وقوع پر قائم ہو، تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے۔ جیسا (اصل موضوع) ا ر میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹے میں ریل کے پہونچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اور اگر دلیل صحیح اس (مستبعد اور عجیب واقعہ) کے وقوع پر قائم ہو اور عدم وقوع پر اس درجے کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہوگا۔ مثلاً جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی، اُس وقت اگر کوئی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا، تو گو تکذیب کی حقیقۃً تو گنجائش نہ تھی؛ مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہو سکتی تھی؛ لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلاً گنجائش تکذیب کی نہیں ہو سکتی۔

یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد کے۔ اس بنا پر پل صراط کا بکیفیت کذائیہ گذرگاہِ خلائق بننا چوں کہ محال نہیں، صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوع کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اس عبور کی نفی وتکذیب کرنا سخت غلطی ہے، اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

(اصل موضوع یا قاعدہ) نمبر ۴

موجود ہونے کے لیے محسوس ومُشاہَد ہونا لازم نہیں۔

شرح

واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے۔

(۱) ایک مُشاہدہ، جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔

(۲) دوسرے مخبر صادق کی خبر، جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔

اس (دوسرے طریقے کے قبول کرنے) میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی مُکَذِّب نہ ہو، مثلاً کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا؛ حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا، اور نہ اب وہ زخمی ہے۔ پس یہاں مشاہدہ اس کا مکذب ہے اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔

(۳) تیسرے استدلالِ عقلی جیسے دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چوں کہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لیے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔

ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے؛ لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں، تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو۔ اور جو محسوس نہ ہو اس کو غیر واقع کہا جاوے، مثلاً نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیل گوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر آتے ہوں، تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی نفی کر دی جاوے؛ بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے، اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔ جیسا اصول موضوعہ ۲/ (قاعدہ نمبر ۲) میں مذکور ہے

(اصل موضوع یا قاعدہ) نمبر۵

منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح

نمبر۴ (قاعدہ نمبر۴) میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں جیسا نمبر۴ (قاعدہ نمبر۴) کی قسم سوم میں ممکن ہے۔

مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور ان میں جنگ ہوئی تھی، اب کوئی شخص کہنے لگے اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو، تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں؛ بلکہ ممکن ہے اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے اور جس ممکن کے وقوع کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے، جیسا نمبر۲ (قاعدہ نمبر۲) میں مذکور ہوا اس لیے اس واقعہ کا قائل ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا اور سب مردوں کا زندہ ہوجانا اور نئی زندگی کا دَوْر شروع ہونا ایک واقعہ منقولِ محض بالتفسیر المذکور (مخبر صادق کی خبر سے معلوم) ہے تو اس کے دعوے کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں، گو سمجھ میں نہ آئے، کیوں کہ ان دونوں کا (محالِ عقلی ہونا، سمجھ میں نہ آنے، کا) ایک ہونا صحیح نہیں۔ جیسا نمبر۱ (قاعدہ نمبر ۱) میں بیان ہوا ہے۔ پس ممکن ٹھیرا اور اِس امر ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر۲ (قاعدہ نمبر۲ کے مطابق) اِس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلیِ محض، بیان کی جاوے گی، حقیقت اس کی رفعِ استبعاد ہوگا جو مُستَدِل کا تبرع محض ہے اُس کے ذمے نہیں۔

(اصل موضوع یا قاعدہ) نمبر۶

نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

مثلاً کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم (ایڈورڈ ہفتم) نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرو کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو۔ اور اگر نظیر نہ لاسکو، تو ہم اس کو غلط سمجھیں گے۔ تو کیا اس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور (ی اور لازم) ہوگا؟ یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ اس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں؛ لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں۔ یا اگر مقام گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔ کیا اس دلیل کے بعد پھر اِس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا؟

اسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے، تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اس کی تکذیب کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اس کے ذمہ ضروری ہے۔ اور چوں کہ وہ منقولِ محض ہے اس لئے حسب ۵ (قاعدہ نمبر۵ کے موافق) اِس قدر استدلال کافی ہے کہ اِس کا محال ہونا ثابت نہیں۔ اور (چوں کہ) مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے، لہٰذا اِس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ البتہ اگر مستدل کوئی نظیر پیش کردے، تو یہ اُس کا تبرع واحسان ہے۔

مثلاً گرفونوگرام کو اس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔ آج کل یہ ظلم ہے کہ نوتعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں۔ سو سمجھ لیں کہ یہ الزامِ مالَا یلزم (غیر لازم کو لازم قرار دینا) ہے۔

(اصل موضوع یا قاعدہ) نمبر ۷

دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں:

(۱) ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں۔اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے۔اس لیے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ دونوں ظنّی ہوں۔

وہاں جمع کرنے کے لیے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے؛ مگر لسان کے اِس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے، نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

(۳) تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو۔

یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

(۴) چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً۔

یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔

پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح

دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے۔اور دلیل نقلی مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان ۴/ (قاعدہ نمبر۴) میں ہوا ہے۔

تعارض کی ماہیت: اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو۔جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہوگیا۔دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ ۱۱/ بجے (یا مثلاً دس ہی بجے) زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا اس کو تعارض کہیں گے۔

چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، (تو) اگر وہ دونوں قابلِ تسلیم ہیں، تب تو ایک میں

کچھ تاویل کریں گے۔یعنی اُس کو ظاہری مدلول سے ہٹا دیں گے اور اِس طور سے اِس کو بھی مان لیں گے۔اور دوسری کو اس کے ظاہر پر رکھ کر اس کو مانیں گے۔اور اگر ایک قابلِ تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے،تو ایک کو تسلیم (کریں گے) دوسرے کو رد کر دیں گے۔مثلاً مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر،دوسرا غیر معتبر ہے،تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دیں گے۔اور اگر دونوں معتبر ہیں،تو دوسرے قرائن سے جانچ کر کے ایک کے قول کو مانیں گے،دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کر لیں گے۔مثلاً اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا،تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہوگا،یا سوار ہو کر پھر واپس آ گیا ہوگا اور اس کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی وَنَحْوُ ذٰلِکَ۔

دلیل نقلی و عقلی کے مابین تعارض کی چار صورتیں:

جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا،تو اب سمجھنا چاہئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے،تو اسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ:

(الف) دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں،یا (ب) دونوں ظنی ہیں،یا (ج) نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا (د) عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً۔

یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں:ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو،گو ثبوتاً قطعی ہو،یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا قطعی ہے؛مگر اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا،اُس آیت کی دلالت اُس معنی میں قطعی نہیں۔یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونے کے۔یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔

پس صورت (الف) کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں،اس کا وجود محال ہے۔کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہوں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہو سکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے؟ کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اور صورت (ب) (دلیل نقلی و عقلی دونوں ظنی ہونے کی صورت) میں چوں کہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول و کلام میں مذکور ہیں۔اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں۔اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط

سمجھیں گے۔ اور اس کا مظنون ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی۔

اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے، اُس کو پھیر لیتے؛ مگر چوں کہ تاویل بلاضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے۔ جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کردی گئی بقولہ اس کا مظنون ہونا الی قولہ مخالفت نہیں کی گئی۔

اور صورت (ج) (تعارض کی تیسری صورت نقلی قطعی اور عقلی ظنی ہوں، اس) کا حکم بدرجۂ اَولیٰ مثل صورت (ب) کے ہے۔ کیوں کہ جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجۂ اولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔

اور صورت (د) (تعارض کی چوتھی صورت عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو، اس) میں دلیل عقلی کو تو اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحۃ ہے۔ اور نقلی گو ظنی ہے؛ مگر نقلی ظنی کے قبول کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جیسا صورت (ب) میں بیان ہوا، اس لیے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ پس اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اس کو قبول کریں گے۔ اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت مقدم ہے روایت پر۔

اور صورت (ب یعنی دلیل نقلی و عقلی دونوں ظنی) و (ج یعنی نقلی قطعی اور عقلی ظنی) میں اس (تاویل) کا دعویٰ واستعمال جائز نہیں، (بلکہ دلیل عقلی کا ترک ہی ضروری ہے) جیسا مدلل ومفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہو چکا۔

اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی وخیالی ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی خیالی ہو، مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کہا جاویگا، کیوں کہ جب عقلی باوجود مظنون ہونے کے مؤخر ومتروک ہے (جیسا کہ صورت 'ب' 'ج' میں مذکور ہوا) تو وہمی وخیالی تو بدرجۂ اولی (متروک ہوں گی)۔ اس کی نظیر کا صورت (ج) یعنی نقلی قطعی اور عقلی ظنی) کے حکم میں بیان ہوا ہے۔

یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیہ والنقلیہ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی ان لوگوں کی

جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو، محض وہمی وخیالی ہو۔ اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔

مثال (ب) اور (د) کی ذکر کرتا ہوں۔ کیوں کہ صورت (الف) تو واقع ہی نہیں ہوسکتی اور (ج) کا حکم مثل (ب) کے بدرجۂ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا، اس لیے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں۔

(مثال ب) آفتاب کے لیے حرکتِ اَیْنِیَّہ ثابت ہے لظاہر قولہ تعالیٰ ﴿**وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ**﴾

ترجمہ: اور وہ ذات ہے جس نے رات اور دن سورج اور چاند پیدا کیا سب ایک دائرہ میں تیر رہے ہیں۔

اور بعض حکما آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں (یعنی حرکت وضعی کے قائل ہیں، جیسے چکی کی حرکت اپنے محور پر ہوتی ہے) جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکتِ اَیْنِیّہ کا قائل ہونا اور بعض حکماء کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔[1]

[1] حرکت کی چار قسم ہیں: حرکت کمی (۲) حرکت کیفی (۳) حرکت اینی (۴) حرکت وضعی۔

(مثال ج) دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اس کا مس نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ **وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ** سے قبل غور متوہم ہوسکتا ہے کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وِجدان فی بادی النظر پر۔ پس آیت کو اس پر محمول کیا جاوے گا، یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہورہا ہے۔ جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہورہا ہے۔ واللہ اعلم

افادات

قاعدہ نمبر ۱

کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں

''ہمارے بھائیوں نے ایک سبق پڑھ لیا ہے کہ جو بات ان کی سمجھ میں نہ آئے، کہہ دیا کہ خلاف عقل ہے، اس لئے قابل قبول نہیں؛ اور لگے نصوص میں تحریف وتاویل کرنے۔ چنانچہ ان کے نزدیک پل صراط پر چلنا بھی خلاف عقل ہے۔ اور ساری معادیات اور معجزات خلاف عقل ہیں۔ تو اس طرح انہوں نے عقائد میں بھی اختصار وانتخاب کرنا شروع کیا۔ اب ایمان کے معنی وہ نہ رہے جو پہلے تھے۔ بلکہ ان کے نزدیک ایمان کہتے ہیں اس چیز کے ماننے کو جو حضور کی بیان کردہ باتوں میں سے ان کی عقل کے مطابق ہو۔

میں کہتا ہوں کہ یہاں دو مقدمے ہیں۔ ایک یہ کہ جو بات شریعت میں عقل کے خلاف ہے تمہاری عقل کے یا سب عقلا کی عقل کے۔ دوسری شق تو مسلم نہیں۔ کیوں کہ علماء راسخین جن کی عقل کے سامنے اہل دنیا کی عقل کچھ حقیقت نہیں رکھتی، وہ ان کو خلاف عقل نہیں کہتے اور ہر زمانہ میں ان مسائل کو اسی صورت پر تسلیم کرتے آئے ہیں۔ جس صورت سے شریعت میں تعلیم دی گئی ہے۔ چنانچہ حضرات صحابہؓ وتابعین وعلماء وصلحاء امت سب، اِن (مذکورہ امور) کا اعتقاد ظاہر کے مطابق رکھتے آئے ہیں۔ اگر یہ کہو تمہاری عقل کے خلاف ہے، تو اس صورت میں صغریٰ تو مسلم؛ مگر یہ کبریٰ مسلم نہیں کہ جو تمہاری عقل کے خلاف ہو وہ غلط اور نا قابل قبول ہے۔ کیوں کہ قوانین سلطنت میں بہت سی باتیں تمہاری عقل میں نہیں آتیں؛ مگر تم قانون دانوں کی عقل پر اعتماد کر کے ان کو تسلیم کرتے ہو۔

اس کو بھی جانے دو میں تمہیں سے پوچھتا ہوں کہ ماں کے پیٹ سے تم جس طرح پیدا ہوئے ہو کیا یہ تمہاری عقل میں آتا ہے۔ واللہ ہم کو اس پر حیرت اس لئے نہیں ہوتی کہ رات دن اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ اگر اس کا مشاہدہ نہ ہوتا اور صرف بیان سے یہ طریقہ معلوم ہوتا، تو ہرگز عقل میں نہ آتا۔ اس کا امتحان اس طرح ہو سکتا ہے کہ تم ایک نوزائیدہ بچہ کی اس طرح نگرانی کرو کہ وہ یہ بات سننے یا دیکھنے نہ پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ

سے پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس کے بعد آپ اس کو فلسفہ اور سائنس اور طب سب کچھ پڑھائیں؛ مگر یہ نہ پڑھائیں جس میں طریق ولادت کا ذکر ہو۔ پھر جب وہ بی اے. اور ایم اے. اور ایل ایل بی. ہو جائے، اُس وقت اُس سے کہو! کہ خبر بھی ہے تو کیونکر پیدا ہوا تھا۔ اور اس سے بیان کرو کہ اول تیرا باپ تیری ماں کے پاس گیا تھا، جس سے منی کے کچھ قطرے تیری ماں کے پیٹ کے اندر جو رحم ہے اس میں گرے تھے۔ پھر رحم کے اندر اس کی پرورش ہو کر خون بنا اور خون سے علقہ، پھر مضغہ بنا، پھر گوشت میں ہڈیاں بنیں، پھر جسم کامل تیار ہو گیا، تو اس میں روح پڑی، جس کی پرورش عرصہ تک خونِ رحم سے ہوتی رہی، پھر نو ماہ کے بعد تو شرم گاہ مادر سے نکلا۔ اور اب وہی خونِ رحم، دودھ کی شکل میں ماں کے پستان میں آ گیا جس سے دو برس تک پرورش پاتا رہا الیٰ آخرہ۔ تو میں سچ کہتا ہوں کہ واللہ العظیم وہ نہایت سختی سے آپ کی مخالفت کرے گا۔ اور کہے گا کہ ایک قطرے سے ایسے حسین جسم کا بننا، پھر اس کا شرمگاہ سے جو نہایت تنگ راستہ ہے نکل آنا، عقل کے بالکل خلاف ہے۔

اب بتلائیے کہ اگر یہ قاعدہ مان لیا جاوے کہ جو بات جس کی عقل میں نہ آئے وہ غلط ہوا کرے تو پھر آپ کا ماں کے پیٹ سے پیدا ہونا بھی غلط ہے۔

قاعدہ نمبر۲

جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل نقلی اس کے عدم وقوع کو بتلاوے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

آسمان کا وجود اور فیثا غورسی عقلی نظریہ:

''بعض نو تعلیم یافتہ حکیم فیثا غورس کے کلام سے استدلال کرتے ہیں کہ آسمان کوئی چیز نہیں، حالانکہ اس کا کوئی صریح قول اس بارے میں نہیں۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ نظامِ طلوع وغروب میں آسمان کی حرکت کو کوئی دخل نہیں۔ اگر آسمان ساکن اور زمین متحرک ہو، تب بھی نظام درست ہوسکتا ہے۔ چنانچہ وہ زمین کو متحرک کہتا ہے اور بطلیموس آسمان کو متحرک اور زمین کو ساکن اور اس (بطلیموس کے قول) پر بھی کوئی دلیل نہیں۔ پس (فیثا غورس کے) اس قول سے آسمان کے نہ ہونے پر کیسے استدلال ہوسکتا ہے، محض غلط فہمی ہے''۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۹ ص ۱۴۷ مقالاتِ حکمت مرتبہ حکیم محمد مصطفی بجنوریؒ)

''گو اس نظام طلوع وغروب کے لئے سموات کی ضرورت نہ ہو لیکن نظام خاص کی ضرورت نہ ہونا نفی کی تو دلیل نہیں ہوسکتی، آسمان دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے۔ اس کی نفی کرنا جائز نہیں۔ یہ کس مشاہدہ سے ثابت ہوا کہ آسمان نہیں ہے''۔

اصول: کسی خاص کام کے لیے کسی چیز کی ضرورت نہ ہونا، اُس کی نفی کی دلیل نہیں:

اس مسئلہ کی ایک نظیر یہ ہے کہ:

''اطباء روحِ غیبی کے قائل نہیں یعنی اطباء فن طب میں روح غیبی سے بحث نہیں کرتے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اطباء روح غیبی کے امتناع کے قائل ہیں، کیوں کہ نہ امتناع پر اب تک کسی طبیب نے کوئی قوی یا ضعیف دلیل قائم کی اور نہ کسی طبیب نے اس کا انکار کیا۔ اور بحث نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ روح غیبی کی بحث فن طب سے خارج ہے۔ فن طب کا کوئی مسئلہ روحِ غیبی کے عدم یا وجود پر موقوف نہیں۔'' اطباء کے روحِ غیبی کے قائل نہ ہونے کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثا غورس وجودِ افلاک کا قائل نہیں، حالاں کہ فیثا غورس وجودِ افلاک کا

منکر نہیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ نظامِ طلوع وغروب محفوظ رکھنے کے لئے حرکتِ ارض کافی ہے۔ نظامِ شمس سے یہ تمام حسابات وجود پذیر ہوسکتے ہیں۔ ذاتیاتِ نظام یا لوازمِ غیر منفکہ نظام میں وجودِ افلاک داخل نہیں ہے۔ اگر افلاک کا عدم بھی فرض کرلیا جائے، تب بھی نظامِ مذکور میں اختلال رونما نہ ہوگا، (بالکل ایسے ہی) جیسے وجودِ افلاک سے سَاکِنَۃً کَانَتْ اَوْ مُتَحَرِّکَۃً نظام پر کوئی موافق یا مخالف اثر نہیں ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہ نظام کواکب کی حرکت سے منظّم ہوسکتا ہے۔ مگر ابنائے زمانہ نے انکارِ افلاک کو اس کی جانب بلا دلیل منسوب کردیا ہے، حالاں کہ اس انتساب کی کوئی دلیل نہیں ہے، رَجْماً بالْغَیْب جو چاہتے ہیں، کہتے ہیں۔"

(بوادر النوادر ص ۵۶۰، ۵۶۱)

اب اس بات کو کہ " **آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے، لازم اور واجب ہے۔**" سامنے رکھئے، پھر بعض ابنائے زمان کی یہ کاوش ملاحظہ فرمایئے کہ انہوں نے آسمان کے وجود اور اس کی خصوصیات کے باب میں کیا توجیہات کررکھی ہیں! ڈاکٹر ہارون یحی صاحب رقمطراز ہیں:

"قرآن ہماری توجہ آسمان کی ایک دلچسپ خصوصیت کی طرف مبذول کراتے ہوئے فرماتا ہے۔ ﴿**وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظاً وَهُم عَن آيَاتِها مُعرِضُون**﴾ (سورۃ الانبیاء ۳۲) (اور ہم نے آسمان کو ایک محفوظ چھت بنادیا مگر یہ ہیں کہ کائنات کی نشانیوں پر توجہ ہی نہیں کرتے)"۔

ڈاکٹر ہارون یحی صاحب آگے لکھتے ہیں: "جیسے کہ ہم جانتے ہیں کہ زمین کے گرداگردی کی فضائی تہوں (LAYERS) پر مشتمل ہے ان میں سے ہر تہہ زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے کسی نہ کسی اہم فرض کو پورا کررہی ہے۔ تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تہیں بعض مادوں یا شعاعوں کو زمین پر واپس بھیج دیتی ہیں۔ یا فضا میں اچھال دیتی ہیں۔ آیئے ہم زمین کو اپنے احاطے میں رکھنے والی ان تہوں کی دائروی (Recycling) کارکردگی کا جائزہ لیں"۔

زمین پر پہلی تہہ ٹروپوسفیئر یعنی کرۂ اول (Troposphere) ۱۳ سے ۱۵ کلومیٹر تک ہوتا ہے۔ زمین سے اٹھنے والے آبی بخارات جب اس تک پہنچتے ہیں تو یہ تہہ انہیں گاڑھا کرکے پانی کی شکل دے دیتی ہے۔ اور وہ بارش کی شکل میں زمین پر واپس آجاتے ہیں۔

اوزون کی تہہ یا اوزونوسفیئر (Ozonosphere) ۲۵ کلومٹر تک بلند ہوتی ہے۔ یہ فضا سے آنے والی بالائے بنفشی کو واپس منعکس کردیتی ہے۔ یہ سخت نقصان دہ تابکاری ہوتی ہے۔ اوزون کی تہہ اگر اسے واپس خلا میں نہ

پھینک دیتی تو زندہ اجسام کو بہت نقصان پہنچتا۔

اس سے اوپر آئنوسفیئر کرۂ روانیہ (Ionosphere) ہے۔ جو زمین سے چلنے والی ریڈیائی لہروں کو زمین پر واپس منعکس کر دیتی ہے۔ یہ ایک قسم کے منفعل مواصلاتی سیارے کی طرح کام کرتی ہے اور دور دور کے وائرلیس پیغامات، ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی نشریات سننا ہمارے لئے ممکن بنا دیتی ہے۔

کرۂ مقناطیسیت: وہ تہہ ہے جو سورج اور دوسرے ستارے سے نکل کر آنے والے ریڈیائی ذرات کو زمین پر پہنچنے سے روکتی ہے یعنی یہ انہیں دوبارہ فضا میں پھینک دیتی ہے۔ سائنسدانوں نے فضائی تہوں کی ان خصوصیات کا ماضی قریب میں پتہ چلایا جن کا قرآن مجید نے صدیوں پہلے حوالہ دے دیا تھا....۔''

قرآن نے تو آسمانوں کا ذکر کیا ہے۔ اور سموات ایک شرعی اصطلاح ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب موصوف کا کہنا ہے کہ ''مختلف آیاتِ قرآنی میں ایک حقیقت یہ بتائی گئی کہ آسمان سات تہوں پر مشتمل ہے، مثلاً:

﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَافِيْ الاَرْضِ جَمِيعًا ثم اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ فَسوّٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيْمٌ﴾ (سروۃالبقرۃ آیت ۲۹)

﴿ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلاَرْضِ ائتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا، قَالَتَا اَتَيْنَا طَائِعِين، فَقَضٰهُنَّ سَبعَ سَموٰاتٍ فِي يَومَينِ وَاَوْحٰى فِي كُلِ سَمَاءٍ اَمرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدّنيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفظاً ذٰلِكَ تقديرُ العَزِيْزِ العَلِيْمِ﴾ (سورۃ حٰم سجدۃ آیت ۱۲،۱۱)

اِن قرآنی آیات میں مذکور سمٰوات کو جدید تحقیقات کے ساتھ منطبق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''لفظ'' آسمان قرآن کی بہت سی آیات میں زمین کے اوپر والے آسمان کے لئے بھی استعمال ہوا ہے اور پوری کائنات کے لئے بھی۔ پہلے معنوں میں یہ آسمان زمین کے لئے اور دوسرے معنوں میں اس کا مطلب فضا کی سات تہیں (Layers) ہیں''۔ ''آج کا ہر فرد بشر اس امر سے آگاہ ہے کہ فضائے دنیا سات مختلف تہوں پر مشتمل ہے۔ سب تہیں ایک دوسری کے اوپر بڑی مہارت اور نفاست کے ساتھ استوار کی گئی ہیں''۔ ''سائنس دانوں نے فضائی تہوں کی ان خصوصیات کا ماضی قریب میں پتہ چلایا جن کا قرآن مجید نے صدیوں پہلے حوالہ دیدیا تھا''۔ قرآنِ کریم کا: ''یہ عظیم معجزہ ہے کہ یہ حقائق ۲۰ ویں صدی کی ٹیکنالوجی وجود میں آئے بغیر انسان کے علم میں کبھی نہ آسکتے تھے جو قرآن نے چودہ سو سال پہلے منکشف فرمادئے تھے''۔

ڈاکٹر ہارون یحیٰ مذکورہ آیات کریمہ سے فضا کی سات تہوں کو ثابت کر رہے ہیں۔لیکن سوچنے کی بات ہے کہ سماء کے ''فضائی تہوں'' کے ساتھ کرنا کس قدر جسارت کی بات ہے

افسوس کہ محقق دریابادی نے بھی سائنسی توجیہ کا تتبع کرتے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ۔

''سماء کا ترجمہ اس سیاق میں اگر ضبابہ یا کہر(Nebula) سے کیا جائے ،تو بھی بے تکلف ممکن ہے۔اور مراد وہ کہر کی چادر لی جائے جو کرۂ ارض کو ہر طرف گھیرے ہوئے اور اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔''

(تفسیر ماجدی جلد ہفتم ص ۱۷۲)

یہ تو واضح ہے کہ مذکورہ توجیہ،تفسیر کے صحیح اصولوں کی خلاف ورزی ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے ؛لیکن خود ضبابہ یا کہر جسے 'سحابے' بھی کہا جاتا ہے،سات کے عدد میں محدود نہیں ؛ بلکہ کروڑوں کی تعداد میں بتائے جاتے ہیں۔''انسانی ذہن کو چکرا دینے والی'' کروڑوں اربوں ستاروں کی فلکیاتی کائنات کے ہوش ربا اکتشافات کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا عبدالباری ندویؒ لکھتے ہیں:

''لیکن مدہوش کرنے والے یہ اعداد اصل میں بیرونی خلا میں شروع ہوتے ہیں جہاں کروڑوں سحابے(Nebula) اور اربوں ارب ستارے پائے جاتے ہیں۔''(مذہب اور سائنس ص ۱۲۱)

جب اگر سحابے کو ''آسمان'' کے معنی میں لیا جائے ،تو نصوص میں تو آسمان کی تعداد سات ہی بتائی گئی ہے ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ سبع سموات سے سات تہیں مراد ہیں،نہ ہی ضبابے وسحابے؛ بلکہ شرعی اصطلاح میں سات آسمان مراد ہیں جیسا کہ عام طور پر قرآن وحدیث کے صریح الفاظ اور مفسرین وشارحینِ حدیث کے کلام سے ثابت ہوتا ہے اور جمہورِ اہلِ اسلام کا یہی اعتقاد ہے۔

مذکورہ آیت کی اصل تفسیر یہ ہے:''(چوں کہ سمٰوات ملائکہ سے معمور کردیئے تھے اس لیے) ہر آسمان میں اس کے مناسب اپنا حکم (فرشتوں کو) بھیج دیا (یعنی جن فرشتوں سے جو کام لینا تھا وہ ان کو بتلا دیا....)''

(بیان القرآن)۔

ڈیوٹی سات تہوں کو نہیں (جیسا کہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھ دیا تھا)؛ بلکہ فرشتوں کو سپرد کی گئی ہے۔اِسی طرح ''فرشتوں'' کو سائنسی قوانین کے مترادف قرار دے کر یہ کہنا بھی درست نہیں

کہ: ''فرشتے اور نوری زنجیریں، یہ محض اصطلاحیں ہیں مذہب کی۔ اہلِ سائنس اِنہی حقیقتوں کو اپنی اصطلاحوں میں ''قانونِ فطرت''، قوتِ کشش وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔'' (تفسیر ماجدی جلد ہفتم ص ۲۷۱)۔

اس سلسلہ کی اصل گفتگو ''الانتباہات المفیدۃ'' کے ''انتباہِ چہارم متعلق قرآن منجملہ اصولِ اربعہ شرع'' میں دیکھنا چاہیے۔

قاعدہ نمبر ۳

محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت، عقل اور عادت کے احکام جُدا جُدا ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے، محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرَک بالعقل، اِن دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

بات یہ ہے کہ آپ خلاف عادت کو خلاف عقل کہتے ہیں۔ (لیکن یہ ایسی ہی نادانی کی بات ہے) جیسے وہ نوزائیدہ بچہ جس کی ایسی نگرانی کی گئی ہو جس کا اوپر ذکر ہوا (بڑا ہونے کے بعد)، ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کو خلاف عقل کہے گا۔ کیوں کہ اس نے یہ بات کبھی دیکھی یا سنی نہ تھی۔ اور آپ اس کو خلاف عقل اس لئے نہیں کہتے کہ آپ کو اس کی عادت ہوگئی۔ ورنہ آپ بھی وہی کہتے۔

خلاف عقل کی تعریف

خلاف عقل وہ ہے جو عقلا ناممکن ہو۔ یعنی عقل اس کے استحالہ پر دلیل قائم کر سکے۔ اور استحالہ کہتے ہیں اجتماع نقیضین کو۔ تو خلاف عقل وہ ہے جس کے ماننے سے نقیضین کا ایک محل میں ایک آن میں ایک جہت سے مجتمع ہونا لازم آجائے۔ اب جو لوگ معادیات کو اور پل صراط، وزن اعمال وغیرہ کو خلاف عقل سمجھتے ہیں، وہ مہربانی کر کے ان کے استحالہ پر دلیل قائم کریں اور بتلائیں کہ ان کے ماننے سے اجتماع نقیضین کیوں کر لازم آتا ہے۔ یقیناً وہ ہرگز کوئی دلیل عقلی ان کے استحالہ پر نہیں قائم کر سکتے۔ بس بہت سے بہت یہی کہیں گے کہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کیوں کر ہو جائے گا؟

قرآن مجید کی سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں مذکور ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ سے پیدا کیا گیا اور صحیح بخاری و مسلم میں مختلف طریقوں سے یہ روایت مروی ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا۔ جمہور امت کا یہی موقف ہے؛ لیکن محقق دریابادی نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے، یہ فرمادیا کہ:

''یہ روایت کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم کی پسلی سے ہوئی ہے، توریت کی ہے.... بعض حدیثی روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ایسی نہیں ہے جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہو، اور قرآن مجید نے اس سلسلہ میں

سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں جو کچھ کہا ہے اس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہوسکتی ہے''۔

بغیر کسی عقلی وشرعی مجبوری کے ظاہر معنی سے عدول کر کے محض اپنی رائے سے ''اور طریقوں سے'' تفسیر کرنا، گویا صحیح تفسیری اور عقلی اصولوں کو چھوڑ کر اُن لوگوں کے خیالات کی ہم نوائی کرنا ہے جو حضرت حوا کا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہونے کو خلاف فطرت ہونے کی بنا پر محال گردانتے ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ نساء کی تفسیر میں فائدہ کے تحت حضرت حکیم الامتؒ نے جو عقلی گفتگو کی ہے، اُسے ذکر کر دیا جائے، فرماتے ہیں:

''اس آیت میں پیدائش کی تین صورتوں کا بیان ہے، ایک تو جاندار کا بے جان سے پیدا کرنا کیوں کہ آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا ہوئے ہیں۔ دوسرے جاندار کا جاندار سے بلا طریقِ توالدِ متعارف پیدا ہونا کیوں کہ حضرت حوا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی ہیں، جیسا حدیث شیخین وغیرہما میں ہے۔ اِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلْعٍ وَاِنَّ اَعْوَجَ شَيْءٍ مِنَ الضِّلْعِ اَعْلَاهُ۔ اور تیسرے جاندار کا جاندار سے بطریقِ توالدِ متعارف پیدا ہونا جیسا اور آدمی آدم وحوا سے اس وقت تک پیدا ہوتے آ رہے ہیں۔

اور فی نفسہ عجیب ہونے میں اور قدرت کے سامنے عجیب نہ ہونے میں تینوں صورتیں برابر ہیں۔ پس بعد ثبوت بالدلیل کے کسی صورت کا محض بنا بر توہم پرستی انکار کرنا، جیسا کہ بعضے صورتِ ثانیہ (یعنی حضرت حوا کا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہونے۔ف) کے منکر ہیں، نہایت ہی ظلم ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس صورت کے اختیار کرنے سے کیا فائدہ ہوا؟ بدیں وجہ مدفوع ہے کہ اول تو ہم تعیینِ فوائد واسرار کا دعویٰ نہیں کرتے اور نہ اس کی کچھ ضرورت۔ دوسرے ممکن ہے کہ ایک حکمت یہ بھی ہو کہ اللہ تعالیٰ کا سب طرح کی پیدائش پر قادر ہونا محقق ہو جاوے۔'' (بیان القرآن: جلد۱، پارہ۴، ص۳۱۶)

یہ مسئلہ کہ قلب آنِ واحد میں دو طرف متوجہ نہیں ہوسکتا، میرے نزدیک قطعی بعقلی دلیل سے ثابت نہیں، البتہ امرِ عادی غالب یہی ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت مقالاتِ حکمت جلد۲ ص۵۷)

قاعدہ نمبر۴

موجود ہونے کے لیے محسوس و مُشاہَد ہونا لازم نہیں۔

صرف محسوس نہ ہونے کے سبب کسی امر کا انکار صریحاً عقل کی بدہضمی ہے۔'' (اشرف الجواب ص۴۸۴)

....اِن لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ صانع کو مانتے ہیں اور پھر ایسی مہمل تاویلوں سے قرآن پر شبہ کرتے ہیں! شاید کوئی یہاں یہ کہے کہ ہم کو تحقیقاتِ جدیدہ سے قرآن پر شبہ اس سے ہوتا ہے کہ حکماء (اہل سائنس) کا تو مشاہدہ ہے اور اسی بنا پر ہم کو قرآن پر شبہ ہے کہ مشاہدہ کے خلاف کیوں ہے؟..... میں کہتا ہوں کہ آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہو کر اس سے ایک صورت پیدا ہو گئی، پھر شمس و کواکب ہوئے، نباتات ہو گئی اور نباتات سے حیوانات...'' کیا یہ مشاہدہ ہے کہ آفتاب کو سکون ہے، زمین کو حرکت ہے۔... (اشرف الجواب ۵۳۶)

قاعدہ نمبر ۵

منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

ثبوت خبر کے لئے ضروری شرائط:

ثبوت خبر کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک مُخْبَر بہٖ کا ممکن ہونا۔ دوسرے مُخْبِر کا صادق ہونا۔ پس ہمارے ذمہ تمام معجزات اور معادیات کے متعلق دو باتوں کا ثابت کرنا ہے۔ ایک یہ کہ وہ فی نفسہٖ ممکن ہوں۔ دوسرے مخبرِ صادق نے ان کے وقوع کی خبر دی ہو۔ ان دو باتوں کے ثابت کرنے کے بعد کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔ اب ہم معراج وغیرہ اور صراط ووزنِ اعمال وغیرہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرسکتے ہیں کہ یہ معجزات اور معادیات فی نفسہٖ ممکن ہیں۔ یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ اگر کسی کو اس مقدمہ میں کلام ہو تو اس پر لازم ہے کہ ان کے امتناع پر دلیل قائم کرے۔ اور ہم کو امکان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں، **کیوں کہ امکان کی علت نہیں ہوتی بلکہ امتناع پر دلیل نہ ہونا یہی امکان کی دلیل ہے۔** اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ امتناع کہتے ہیں اجتماع نقیضین کو کہ (دو چیزوں میں تعارض) محل واحد میں آن واحد میں جہت واحدہ سے ہو۔ تو جس کو ان امور کے امکان میں کلام ہو وہ ثابت کرے کہ ان میں اجتماعِ نقیضین کس طرح لازم آتا ہے؟ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس امر ممکن کے وقوع کی خبر کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے اور ان معجزات ومعادیات کے وقوع کی خبر مخبر صادق نے دی ہے۔ پس یہ امور واقع وثابت ہیں۔ ان مقدمات میں اگر کوئی کلام کرے تو اس کا جواب ہمارے ذمے ہے۔

اس جگہ یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ ''اصول میں دلائل عقلیہ کی ضرورت ہے۔ خدا کا خدا اور رسول کا رسول ہونا ہم دلائل عقلیہ سے ثابت کردیں گے لیکن فروع (منقولاتِ محضہ) میں تفویض محض ہوگی۔''

(ملفوظات جلد ۱۱، حسن العزیز ج ۲، جدید ملفوظات: ص ۱۱۸ تا ۱۱۹)

''...فروع کے لیے بھی اگرچہ نفس الامر میں دلائل عقلیہ اور اس میں اسرار ہیں لیکن ہم کو ان اسرار پر مطلع نہیں کیا گیا...... اس سے معلوم ہوگیا کہ کسی شخص کو شرعیات کی لِم دریافت کرنے کا منصب نہیں اور اگر کوئی پوچھے

بھی تو علماء کو جواب میں یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ہم واضع احکام نہیں ہیں جو علت جاننا ضروری ہو بلکہ عالم قانون ہیں جس میں علت جاننا لازم نہیں۔...... واضع قانون حق تعالیٰ ہیں۔ تو علماء سے قوانین کی علت اور لِم دریافت کرنا بھی سخت غلطی ہے۔......اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ علت بیان کرنا بھی ممکن نہیں کسی جگہ تو ضرور خاموش ہونا پڑے گا۔ مثلاً اگر کوئی پوچھنے لگے کہ مغرب کے وقت تین رکعت کیوں مقرر ہوئی اور حج، ذی الحجہ میں کیوں مقرر ہوا تو ہم کیا جواب دیں گے، یا کوئی پوچھنے لگ کہ نماز پانچ ہی کیوں مقرر ہوئی تو ہمارے پاس کیا معقول جواب ہے۔ تو جب کہ کسی نہ کسی جگہ پہنچ کر اس قاعدے سے کام لینا پڑے گا تو پہلے ہی سے اس سے کیوں نہ منتفع ہوں۔"

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳ - مقالاتِ حکمت جلد ۲ ص ۳۵ تا ۳۶)

قاعدہ نمبر ٦

نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

''بس آج کل تمام شبہات کا حاصل یہ ہے کہ اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس لئے یہ محال ہے۔ اور جو دعویٰ امکان کا کرتا ہے، وہ اس کی نظیر دکھلائے۔ عجب اندھیر ہے کہ نظیر پر ثبوتِ شے کو موقوف بتلایا ہے۔ اور جس چیز کی نظیر نہ ملے اس کو خلاف عقل اور محال کہا جاتا ہے۔ لوگوں کو ثبوت کی حقیقت ہی معلوم نہیں۔ نظیر پر ثبوت کو موقوف سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جو صنائع اور عجائبات اس زمانہ میں ایجاد یا مشاہدہ ہوئے ہیں، کیا اس زمانہ سے پہلے کسی کے پاس ان کی نظیر تھی؟ اور اگر نہ تھی تو کیا اس وقت یہ خلاف عقل اور محال تھیں؟ اور اگر محال تھیں تو پھر آج ان کا وقوع کیونکر ہوا؟ معلوم ہوا کہ کسی شے کا امکان نظیر کے ملنے پر موقوف نہیں۔

نظیر کی حقیقت وحیثیت:

تو خوب سمجھئے! کہ کسی دعویٰ کا ثبوت نظیر کے ملنے پر موقوف نہیں؛ بلکہ نظیر تو محض توضیح اور تنویر کے لئے ہوا کرتی ہے۔ مدعیِ ثبوت کے ذمہ نظیر کا پیش کرنا ہرگز لازم نہیں، خصوصاً ایسے مدعی کے ذمے جو کسی امر کا ثبوت یہ کہہ کر کرتا ہو کہ یہ امر خلاف عادت بطور معجزہ کے واقع ہوا، یا قیامت میں خلاف عادت یوں ہوگا، اس کے ذمہ تو کسی قاعدہ سے بھی نظیر کا پیش کرنا لازم نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ وہ تو اپنے دعوے میں تصریح کررہا ہے کہ مدعیٰ بے نظیری کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اگر نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ کسی درجہ میں لازم بھی ہوسکتا ہے تو صرف اس مدعی کے ذمّے ہوسکتا ہے جو اپنے دعوے کو موافقِ عادت بتلائے۔ اور جو خرقِ عادت کا مدعی ہو اس سے نظیر کا مطالبہ عجب ہے۔

ثبوت کی حقیقت:

اب میں آپ کو ثبوت کی حقیقت بتلاتا ہوں جس کے نہ ماننے کی وجہ سے لوگوں کا مذاق ایسا بگڑ گیا ہے کہ آج علماء سے معراج کی نظیر کا سوال ہوتا ہے، شق القمر کی نظیر کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس لئے یہ عقلی مسئلہ ہے کہ کسی خبر کا صحیح ہونا یا کسی امر کا واقع ہونا نظیر پر ہرگز موقوف نہیں۔ چنانچہ جن کو عقلیات سے کچھ بھی مس ہے وہ

اس کو جانتے ہیں۔ مدعی اگر نظیر بیان کردے، تو یہ اس کا تبرع ہے۔

بلکہ ثبوت خبر کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک مخبر بہ کا ممکن ہونا۔ دوسرے مخبر کا صادق ہونا۔ پس ہمارے ذمہ تمام معجزات اور معادیات کے متعلق دو باتوں کا ثابت کرنا ہے۔ ایک یہ کہ وہ فی نفسہ ممکن ہوں۔ دوسرے مخبر صادق نے ان کے وقوع کی خبر دی ہو۔ ان دو باتوں کے ثابت کرنے کے بعد کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔

دلیل کا پہلا مقدمہ:

اب ہم معراج وغیرہ اور صراط ووزن اعمال وغیرہ کے ثبوت پر دلیل قائم کر سکتے ہیں کہ یہ معجزات اور معادیات فی نفسہ ممکن ہیں۔ یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ اگر کسی کو اس مقدمہ میں کلام ہو تو اس پر لازم ہے کہ ان کے امتناع پر دلیل قائم کرے۔

امکان کی حقیقت:

اور ہم کو امکان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیوں کہ **امکان کی علت نہیں ہوتی؛ بلکہ امتناع پر دلیل نہ ہونا یہی امکان کی دلیل ہے**۔ اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ امتناع کہتے ہیں اجتماع نقیضین کو کہ محل واحد میں آن واحد میں جہت واحدہ سے ہو۔ تو جس کو ان امور (معراج، صراط ووزن اعمال، شق القمر وغیرہ) کے امکان میں کلام ہو، وہ ثابت کرے کہ ان میں اجتماع نقیضین کس طرح لازم آتا ہے۔

دلیل کا دوسرا مقدمہ:

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس امر ممکن کے وقوع کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔ اور ان معجزات ومعادیات کے وقوع کی خبر مخبر صادق نے دی ہے، پس یہ امور واقع وثابت ہیں۔ ان مقدمات میں اگر کوئی کلام کرے تو اس کا جواب ہمارے ذمے ہے۔

نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمّے نہیں:

باقی نظیر کا پیش کرنا ہمارے ذمّے نہیں۔ مثلاً اگر کوئی کہے کہ پل صراط پر چلنا عقل کے خلاف ہے سمجھ میں نہیں آتا، تو میں کہوں گا کہ بتلاؤ کیوں سمجھ میں نہیں آتا۔ اس میں کیا استحالہ ہے کہ ایک باریک چیز پر پیر آجائے۔ جب یہ محال نہیں اور مخبر صادق اس کے وقوع کی خبر دے رہا ہے، تو پھر انکار کی کیا وجہ۔... اور جب

یہ دونوں باتیں ثابت ہو جائیں پھر ہم نظیر پیش کرنے کے ذمہ دار نہیں۔......

یہ عوام کو زیادہ تر جواب دینے والوں ہی نے خراب کیا ہے کہ وہ ہر بات میں تبرعاً نظیریں بیان کرنے لگے۔عوام سمجھے کہ یہ بھی مجیب کے ذمّے ہے۔تو میں اس کا فیصلہ کرتا ہوں کہ مستدل کے ذمہ یہ ہرگز نہیں اور جو دعویٰ لزوم کا کرے وہ دلیل قائم کرے۔

یہ ہے دلیل مطرد جو تمام معجزات و معادیات میں برابر چل سکتی ہے(کہ دو مقدمے قائم کر کے جواب دیے جائیں:(۱)پہلا مقدمہ: ثبوت خبر کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے؛(الف) مخبر بہ کا ممکن ہونا۔(ب) مخبر کا صادق ہونا۔(۲) دوسرا مقدمہ: جس امر ممکن کے وقوع کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔)

دور حاضر کے مفکروں کی بے احتیاطی:

اور جو دلیلیں آج کل بیان کی جاتی ہیں،جن میں زیادہ تر نظیر سے جواب دیا جاتا ہے،وہ مطرد نہیں ہیں۔ اب میں عقلاً یہ بات ثابت کرتا ہوں کہ کسی واقعہ کا ثبوت نظیر پر موقوف نہیں۔تقریر اس کی یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ نظیر بھی ایک واقعہ ہے۔میں پوچھتا ہوں کہ اس کے لئے نظیر کی ضرورت ہے یا نہیں۔وعلیٰ ہذا اگر ہر نظیر کے لیے نظیر کی ضرورت رہی،تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔اور نظیر سے ایک دعویٰ بھی ثابت نہ ہو سکے گا۔اور اگر کہیں جا کر ٹھہرو گے کہ اس نظیر کے لئے کسی نظیر کی ضرورت نہیں،تو معلوم ہوا کہ کسی واقعہ کا ثبوت بدون نظیر کے ہو گیا۔تو پھر پہلے ہی کے لئے نظیر کی کیوں ضرورت ہے؟اور جس طرح تم نے اخیر میں ایک واقعہ کو بلا نظیر مان لیا،تو پہلے ہی کو بلا نظیر کیوں نہیں مان لیتے ؟ غرض کسی دلیل سے مستدل کے ذمّے نظیر کا بیان کرنا نہیں ہے۔

نظیر بیان کرنے کا موقع:

ہاں اگر بیان کر دے،تو یہ اُس کی شفقت ہے۔اور اس کا موقع اس وقت ہے جب کہ سائل دلیل کے مقدمات پر کلام کرنے سے عاجز ہو جاوے۔اور تسلیم کر لے کہ واقعی دلیل سے یہ دعویٰ ثابت ہو گیا۔اور مجھے اب انکار کا کوئی حق نہیں،اُس وقت اگر مجیب تقریب فہم کے لئے کوئی نظیر دے دے،تو اُس کا احسان ہے۔اور اگر وہ (سائل) نظیر پر ثبوتِ دعوی کو موقوف بتلاتا رہے،تو مستدل نظیر ہرگز نہ بتلائے؛ بلکہ اُس سے اِس توقف علی النظیر کی دلیل مانگے۔

چنانچہ اس وقت میں ثبوت پل صراط پر دلیل قائم کر کے اس کی ایک نظیر تبرعاً بتلاتا ہوں۔اوّل پل صراط کی حقیقت سمجھئے مگر یہ کہے دیتا ہوں کہ یہ مضمون ظنی ہے۔اس طور پر پل صراط کو سمجھنا واجب نہیں۔اصل تو یہی ہے کہ آدمی مجملا پختہ عقیدہ رکھے۔باقی بعض طبائع ضعیف ہوتی ہیں،ان کے لئے میں یہ مضمون بیان کرتا ہوں۔ اگر وہ اس طرح بھی پل صراط کو سمجھ لیں تو حرج کچھ نہیں مگر لازم بھی نہیں۔لازم تو وہی اجمالاً مان لینا ہے۔اس تنبیہ کے بعد کہتا ہوں کہ اوّل اس کی حقیقت سمجھو جس کے لئے:

(۱) اوّل تو یہ مقدمہ سنو! کہ اس عالم کے سوا ایک عالم اور بھی ہے۔مسلمان تو اس کا انکار نہیں کر سکتے۔ اور مخالفین اگر انکار کریں تو ہمارے پاس ان کے جواب کے لئے وہی دلیل مُطَّرِدْ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ دوسرے عالم کا ہونا ممکن ہے۔کسی کو امکان پر کلام ہو تو دلیل امتناع قائم کرے اور جس ممکن کی خبر مخبر صادق نے دی ہو وہ ثابت ہے۔پس دوسرا عالم ثابت ہے اور مخبر کے صادق ہونے کو ہم دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں۔

(۲) دوسرا مقدمہ یہ سنئے کہ عالم کے اختلاف سے بعض احکام اور حالات بدل جاتے ہیں۔اس کی بھی دلیل تو وہی ہے جو مذکور ہوئی اور تقریب فہم کے لئے ایک نظیر بھی بتلاتا ہوں۔جیسے اقالیم کے بدلنے سے بھی دنیا ہی میں حالات بدل جاتے ہیں۔مثلاً یہاں اس وقت رات ہے اور اقلیم میں اس وقت دن ہے۔یہاں آج کل گرمی ہے اور کسی اقلیم میں اس وقت سردی ہے۔وعلی ہذا یہاں چوبیس ۲۴، گھنٹہ کا دن رات ہے اور بعض اقالیم میں چھ مہینے کا دن اور چھ مہینے کی رات ہے۔اور یہیں سے معلوم ہوا ہوگا کہ قرآن میں جو آیا ہے کہ عالم آخرت کا ایک دن ہزار برس کے برابر ہے اور اس پر بعض لوگ ہنستے ہیں،تو یہ ان کی حماقت ہے۔اس میں استبعاد کیا ہے؟ جب عالم دنیا ہی میں اقلیم کے بدلنے سے یہ بات مشاہد ہے کہ بعض جگہ چھ ماہ کا دن ہوتا ہے تو اختلاف عالم کے بعد آخرت میں اگر ہزار برس کے برابر ایک دن ہو تو کیا تعجب ہے؟

(۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ اختلاف کی کوئی حد نہیں ہے، نہ یہ منضبط ہو سکتا ہے، یہ مقدمہ بدیہی ہے محتاج دلیل نہیں۔اور جو شخص کسی حد پر انتہاءِ اختلاف کا دعوی کرے اور اس سے آگے اختلاف ہونے کو ممتنع کہے وہ اس پر دلیل قائم کرے۔

(۴) چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ جو چیز یہاں عرض ہو، اُس عالم میں جا کر جوہر ہو جائے۔اس کا ممکن ہونا بھی ظاہر ہے۔یہ تو مسلم ہے کہ ایک آن اور ایک محل میں شے واحد عرض و جوہر نہیں ہو سکتی؛ مگر یہ

ہوسکتا ہے کہ ایک شے یہاں عرض ہو اور دوسری جگہ جوہر ہو جائے۔ اس کے امتناع پر کوئی دلیل قائم نہیں۔ اگر کسی کے پاس دلیل ہو، پیش کرے۔

گراموفون کا کلام کرنا، ہاتھ پیر کے بولنے کی نظیر ہے:

(اب نظیر سنئے!) گراموفون ہاتھ پیر کے بولنے پر بڑی دلیل ہے، کیوں کہ گراموفون میں تو روح بھی نہیں اور کلام کرتا ہے، تو اعضاء انسانی کے بولنے میں کیا تعجب ہے؟ جن میں حیات کا تلبس ہے۔

خوردبین ایجاد حدیث میں مذکور بعض خبروں کی نظیر ہے

اسی طرح ایک حدیث میں ہے جو نسائی میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کسوف کے موقع پر فرمایا کہ میں نے مسجد کی دیوار کے قریب جنت و دوزخ کو دیکھا۔ بعض لوگ اس پر ہنستے تھے کہ جنت و دوزخ تو آسمان و زمین سے بڑی بتلائی جاتی ہے، حضور نے اُن کو دیوار پر کیوں کر دیکھ لیا؟ مگر خدا تعالی نے فوٹو اور خوردبین کو ایجاد کرا کے اِس استبعاد کو دور کرایا۔ فوٹو میں بڑی سے بڑی شے کو چھوٹا کر کے دکھایا جاسکتا ہے۔ اور خوردبین سے چھوٹی سے چھوٹی چیز پہاڑ بنا کر دکھائی جاسکتی ہے۔ تو خدا تعالی کو یہ قدرت نہیں کہ اس نے جنت و دوزخ کا فوٹو مسجد کی دیوار پر اتار دیا ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شعاع میں خوردبین کی قوت رکھ دی ہو جس سے فوٹو کی چھوٹی چیزیں آپ کو اصلی حالت پر نظر آ گئی ہوں۔ اور حدیث میں یہی لفظ وارد ہے **مثلت لی الجنة والنار**۔ یہ نہیں فرمایا کہ جنت دوزخ زمین میں سے اتر آئی تھیں۔ بلکہ آپ نے فرمایا کہ وہ میرے لئے ممثل ہو گئیں، اسی لئے جب کوئی نئی ایجاد ہوتی ہے تو میں خوش ہوتا ہوں کیوں کہ ان سے شرعیات کا استبعاد دور ہوتا جاتا ہے۔

حرارت وبرودت وغیرہ کا وزن، وزنِ اعمال کی نظیر ہے:

اس زمانہ میں بعض آلات کے ذریعہ سے حرارت و برودت وغیرہ کا وزن ہوتا ہے۔ حالانکہ پہلے حکماء اِن کو مقولۂ کیف سے سمجھتے تھے جس کے لیے وزن اور مقدار نہیں ہوسکتی (کیوں کہ وہ عرض ہے۔ اور عرض اپنے پائے جانے میں، باقی رہنے میں اور متمکن ہونے میں کسی ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو سہارا دے۔ عرض بذاتِ خود اشارہ حسیہ کے قابل نہیں ہوتا) مگر اس زمانہ میں اِن کے لیے وزن ہونا ثابت ہو گیا۔..... کہ اس مکان میں اس قدر وزن کی حرارت موجود ہے۔ اب اگر کسی گنوار سے کہے کہ گرمی بھی تلتی ہے تو اس کو کتنا تعجب

ہوگا۔تو جب دنیا ہی میں بعض اعراض کا وزن ہونے لگا جس کی حقیقت ہے مابہ الوزن کے انخفاض وارتفاع سے مقدار کا معلوم ہو جانا جو کہ سرسری نظر میں خواص جوہر سے ہے۔تو اگر دوسرے عالم میں جا کر وہ جوہر بھی بن جاوے تو کیا تعجب ہے؟

اور لیجئے اگر ایک برتن ٹھنڈا پانی بھر کر وزن کروتو اور وزن ہوگا اور اسی میں گرم پانی بھر کر وزن کروتو اور وزن ہوگا۔آخر کمی بیش کیوں ہے؟ پانی کی مقدار تو دونوں حالتوں میں یکساں تھی۔معلوم ہوا کہ برودت وحرارت کا بھی کچھ وزن ہے۔اب خواہ اس کو یوں تعبیر کر لیجئے کہ وزن پانی ہی کا ہے؛ مگر بشروط برودت وحرارت کے آخر ان کو وزن میں دخل تو ہوا،تو اُس عالمِ (آخرت) میں اگر یہی دخل درجہ موزونیت میں اس طرح ہو جاوے کہ یہ عرض جوہر بن جاوے،تو کیا تعجب ہے؟

قاعدہ نمبر ۷

دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں:

(۱) ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں۔اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے۔اس لیے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔(اس لیے کہ دین حق -حقائقِ علمی جن کی صحت پر قاطع عقلی برہان قائم ہو چکی ہو- سے متناقض نہیں

(فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۲۵۲)۔

(۲) دوسرے یہ کہ دونوں ظنّی ہوں۔

وہاں جمع کرنے کے لیے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے؛ مگر لسان کے اِس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے، نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

(۳) تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو۔

یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

(۴) چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً۔

یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔

پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

الجسر کے حوالہ سے مذکورہ اصول کی تشریح پیش کی جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

’’شریعتِ اسلامیہ میں عقیدہ، اعمال اور احکام میں جن نصوص کی صحت پر اعتماد کیا جاتا ہے، وہ دو قسم کی ہیں: متواتر اور مشہور۔متواتر نص وہ ہے جس کا ورود قطعی طور پر ثابت ہو،اس لیے کہ اُس میں یقینی علم کے لیے وافر اسباب موجود ہوتے ہیں۔اور مشہور وہ ہے جس کا ورود قطعی ثبوت کے قریب قریب ہو، کیوں کہ اِس میں اطمینانِ قلب کے موجب وافر اسباب موجود ہوتے ہیں۔اِس کا درجہ ظن سے اوپر اور یقین سے کم تر ہوتا ہے۔پھر اِن متواتر اور مشہور نصوص میں سے ہر ایک یا تو ایسے معانی پر دلالت کرتی ہے کہ اُس کے علاوہ کسی دیگر معانی پر دلالت کا اُس میں کوئی احتمال نہیں ہوتا، نہ وہ دیگر معنی کی طرف تصریف وتاویل کو قبول کرتی

ہے۔ اِسے ہم متعین المعنی کہتے ہیں اور یہ وہ قسم ہے جس میں شریعتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام میں قطعی عقلی دلیل کے خلاف کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ اور یا یہ کہ ان متواتر ومشہور میں سے ہر ایک ظاہر ومتبادر معانی پر دلالت کرتی ہے اور اس میں دیگر معانی پر دلالت کا احتمال۔ اگر چہ بعید ہو۔ پایا جاتا ہے۔ اِس کو ہم ظاہر المعنی کہتے ہیں۔ اور یہ وہ قسم ہے جس میں شریعتِ محمدیہ میں اُس کے ظاہری معنی قطعی عقلی دلیل کے خلاف ہوتے ہیں۔ پھر متعین المعنی نص کا اصول یہ ہے کہ وہ متواتر ہو یا مشہور، اُس کے متعین معنی کی تصدیق کرنا واجب ہے اور دیگر معنی کی طرف اُس کی تاویل وتشریح جائز نہیں، جب کہ اُس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اُس میں کوئی شی قاطع عقلی دلیل کے متناقض ہوتی ہے کہ اُس صورت میں تاویل کی محتاج ہو۔ اور جہاں تک ظاہر المعنی نص کے اصول کا تعلق ہے، وہ متواتر ہو، یا مشیوت اُس کے متبادر معنی کی تصدیق واجب ہے اور اُس کی تاویل جائز نہیں، سوائے اُس صورت کے کہ جب اُس پر قطعی عقلی دلیل قائم ہو، تو وہ اُس کے متبادر معنی کے متناق پر دلالت کرے۔ اُس وقت اُس کی تاویل وتصریف غیر متبادر معنی کی طرف کی جاتی ہے تا کہ اُس کے اور جس پر قطعی عقلی دلیل دلالت کرتی ہو، کے درمیان موافقت ہو جائے، اُس وقت ظاہر المعنی نص کی تاویل جائز ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ متبادر معنی پر بہ شدت اصرار اور جس پر قاطع عقلی دلیل دلالت کرتی ہو، کا ترک عقل کے اِنہدام کا متقاضی ہے اور وہ عقل ہے جس سے اُن نصوصِ شرعیہ بتانے والے اُن نصوص شرعیہ بتانے والے رسول ﷺ کی رسالت ثابت ہوئی۔ اگر عقل نہ ہوتی، تو ہم رسول ﷺ کی رسالت کی صداقت کے اِستدلال تک نہ پہنچ پاتے۔ جب عقل کو منہدم کر دیا جاتا ہے، تو فرع لامحالہ منہدم ہو جاتی ہے۔ پس عقلی دلائل کا ترک ناقص نقلی دلائل کی طرف رجوع ہوتا ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص۲۳۴)

اِس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ اہل سائنس محسوسات، مشاہدات وتجربات پر بنا رکھ کر اپنے نتائج، نظریات، قوانین اور اصول مقرر کرتے ہیں؛ لیکن اِن نتائج، نظریات، قوانین اور اصول کی حیثیت ظن وتخمین کی ہوتی ہے، جب تک وہ قطعی عقلی اصولوں پر پورے نہ اتریں اور کسی قوی تر عقلی اصول سے مزاحمت نہ کریں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سمجھنا چاہیے کہ:

''سائنس کے اکثر مسائل محض تخمینی ظنی ہیں ... اگر تخمینی سے آگے بھی درجہ ہو، تو اس تعارض کا ایک قاعدہ ہے، اس کو یاد رکھو کہ کوئی مسئلہ قطعی عقلی کسی مسئلہ قطعی نقلی کا تو تعارض ہو ہی نہیں سکتا اور ظنی عقلی اور ظنی نقلی

میں تعارض ہوسکتا ہے، تو ظنی نقلی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اور اگر قطعی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہو، تو ظنی نقلی میں تاویل کی جاوے گی، مگر ایک مناظر مولوی صاحب نے اس کلیہ کے خلاف ایک مناظرہ میں حضرت جبرئیل کے چھ سو بازو ہونے کی یہ تاویل کی کہ بازو سے قوت مراد ہے۔ یہ نہ دریافت کیا کہ اس میں حرج کیا ہے کہ چھ سو پر ہوں، حدیث کی تحریف کر دی۔'' (ملفوظات حکیم الامت مقالاتِ حکمت جلد ۲ ص ۵۷، جلد ۲۶، الکلام الحسن۔ اور اس میں ان مولوی صاحب کا نام بھی مذکور ہے۔ مولوی ثناء اللہ صاحب۔'')

حدیث میں مذکور واقعہ اہل مغرب کے اصولوں کی رو سے عقل کے خلاف ہے اور اہل سائنس کے طریقۂ تحقیق کی رو سے قوانین فطرت کے خلاف ہے۔ لیکن اِن دونوں طبقوں کے اصول اور طریقے قطعی نہیں؛ بلکہ ظنی ہیں جن کی وضاحت اصول موضوعہ نمبر ۳، نیز انتباہ دوم میں کی گئی ہے۔ اور حدیث میں دی گئی خبر کا اصول موضوعہ نمبر ۲ کی رو سے ماننا واجب ہے۔

آفتاب کی حرکت:

آفتاب کی حرکت اینی (Revolutionary,Translationary) ہے، اس سے یہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ اب تک بے خبر ہے، بعض ساکن ہونے کے قائل ہیں، بعض حرکتِ وضعی کے قائل ہیں۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ اس طبقے کی سائنس کی بھی ناتمام اطلاعات ہیں اور جس کو جتنا معلوم ہے، اسی پر بھروسہ کئے ہوئے ہے اور اسی پر اعتقاد جمائے بیٹھا ہے اور اس کا سبب وہی ہے جس کو حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے ذکر کیا ہے کہ ''اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کر لیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے''۔

بیان القرآن کے چند مقامات میں اس مبحث پر گفتگو ہے۔ ایک مقام بطور مثال ذکر کیا جاتا ہے:

وَ الشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ لِمُسۡتَقَرٍّ لَّهَا.....وَ كُلٌّ فِیۡ فَلَكٍ یَّسۡبَحُوۡنَ. اور (ایک نشانی) آفتاب (ہے کہ وہ) اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے (یہ عام ہے اس نقطہ کو بھی جہاں سے چل کر سالانہ دورہ کر کے پھر اسی نقطہ پر جا پہنچتا ہے اور نقطہ اُفُقیہ کو بھی کہ حرکتِ یومیہ میں وہاں پہنچ کر غروب ہو جاتا ہے... (چاند سورج) دونوں ایک دائرہ میں (حساب سے اس طرح چل رہے ہیں گویا) تیر رہے ہیں۔''

(بیان القرآن سورہ یٰسین، پ ۲۳ آیت ۴۰)

اس اقتباس میں حرکتِ اینی کی دلالت بالکل ظاہر ہے۔ اس باب میں اہل سائنس کی جو کچھ تحقیق ہے،

اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے، ڈاکٹر ہارون یحیٰ لکھتے ہیں:

''ماہرینِ علمِ فلکیات کے جمع کردہ اعداد و شمار کے مطابق سورج ۲۰،۰۰۰ کلومیٹر کی بے حد تیز رفتار سے ایک انتہائی روشن ستارے ''ویگا'' (Vega یعنی ''نسر واقع'' ۱؎) کی طرف رواں دواں ہے اور اس کی یہ گردش اس کے مخصوص مدار میں ہے جسے ماہرین نے ''سولر اپیکس (Solar Apex) کا نام دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورج دن میں اندازاً ۱۷،۲۸۰،۰۰۰ کلو میٹر سفر کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ تمام سیارے (Planets) اور طفیلی سیارچے (Satellites) بھی، شمسی نظامِ تجاذب کے تحت اتنا ہی فاصلہ طے کرتے ہیں۔ (قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۱۱۔ مکتبہ رہمانیہ اردو بازار لاہور)

حاصل یہ نکلا کہ **بعض حکماء تو آفتاب کی حرکت ہی کے قائل نہیں تھے، بعض اس کی حرکت صرف محور پر مانتے رہے ہیں یعنی حرکت وضعی کے قائل رہے ہیں لیکن دورِ حاضر میں اہلِ سائنس کو آفتاب کی حرکتِ اینیہ کا** اعتراف ہے، وہ کہتے ہیں: ''The sun is in motion,just like any other star'' یعنی آفتاب بھی دوسرے ستاروں، سیاروں کی طرح حرکت میں ہے۔ جس طرح تمام سیاروں کی لئے دو قسم کی حرکتیں ثابت ہیں (۱) محوری یا وضعی (Rotational) (۲) اینی۔ یا مداری (Revolutional)، اسی طرح آفتاب کے لئے بھی ''حرکتِ وضعی'' کے ساتھ ''اینی حرکت و مداری حرکت'' ثابت ہے۔

یہ بات صحیح ہے کہ آفتاب ''بے حد تیز رفتار سے ایک انتہائی روشن ستارے ''ویگا'' (Vega یعنی ''نسر واقع'') کی طرف رواں دواں ہے''، لیکن اس کی یہ روانی اور تیز رفتاری بھی، سورج اور نسر واقع کے مابین فاصلہ کو دیکھتے ہوئے، نہایت سست ہے، کیونکہ اہلِ سائنس نے آج کی دوربینوں اور ترقی یافتہ مشاہداتی ٹیکنالوجی (جس سے لاکھوں کلومیٹر دور محوِ گردش اجرام کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے)، مشاہدہ کر کے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''نسر واقع'' (Vega) ستارہ کا سورج سے فاصلہ ۲۶ء۵ نوری سال ہے، ہے جبکہ سورج اس کی جانب ۲۰ کلومیٹر فی سیکنڈ کی رفتار سے چل رہا ہے'' Vega is 26.5 light years away!...the Sun...travel 26.5 L.Y. at a speed of 20 km|s.'' کہاں ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ کی رفتار کی مسافت ۲؎ کا اس قدر بعید فاصلہ اور کہاں ۲۰ کلومیٹر فی سیکنڈ کی رفتار سے تعاقب۔ لیکن کچھ ہی ہو، اتنا بہر حال ظاہر ہو گیا کہ آفتاب اپنی پہلی جگہ چھوڑ کر آگے بڑھتا ہے اور دوسری جگہ پہنچتا ہے، اور یہی حرکتِ اینیہ

ہے جس کا اہلِ سائنس کو اعتراف ہے۔

یہ سب دورِ حاضر کی تحقیقات سے اخذ کردہ نتائج ہیں اور اس میں بھی کلام کی گنجائش ہے، لیکن حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے آفتاب کی اپنی حرکت کے متعلق اہلِ سائنس کے توقعِ اعتراف کا پہلو ملحوظ رکھ کر ذیل کی سطور میں جو کچھ تحریر فرمایا، وہ متکلمِ اعظم محقق تھانویؒ کے نہایت درجہ تیقظ و بصیرت پر دال ہے، آفتاب کی حرکتِ اینیہ کے متعلق فرماتے ہیں:

''.... اگر اس کی حرکت بھی کسی کوکب کے گرد ہوتی ہو، ۳؎ جیسا صاحبِ روح نے سورہ رحمٰن آیت **والشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَان** کی تفسیر میں بعض فلاسفہ جدید کا قول نقل کیا ہے، تو فلک بمعنی مدار ہی بے تکلف رہے گا۔ واللہ اعلم (سورہ انبیاء. پ۷ ایان القرآن)

فلاسفہ جدید کا قول اوپر کسی قدر وضاحت سے اوپر ذکر کیا جاچکا۔

حاشیہ: ۱؎ :: آسمان کے شمالی حصے پر متعدد جگھوں پر مطالع النجوم ہیں، قطب تارا، ایک مجمع النجوم 'دب اصغر' یا 'نبات الشعر صغریٰ' کا حصہ ہے، ثریا بھی مشہور و معروف ستاروں کا جھنڈ ہے، اسی طرح ایک مجمع النجوم 'شلیاف' ہے جس کا سب سے زیادہ روشن ستارہ ''نسر واقع'' ہے، اسے اہلِ سائنس اپنے محاورہ میں Vega کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

۲؎ روشنی کی رفتار ایک لاکھ چھیاسی ہزار فی سیکنڈ ہے۔

۳؎ جیسا کہ معلوم ہے کہ کسی کوکب کے گرد جو حرکت ہوتی ہے، وہ ''حرکتِ اینی'' ہوتی ہے، جسے مداری حرکت اور Revolutional motion کہتے ہیں۔﴾

آفتاب کا ایک کیچڑ کے چشمے میں غروب ہونا:

''... مثال میں یہ پیش کیا کرتے ہیں کہ مشاہدہ سے ثابت ہوا ہے کہ غروب کے وقت آفتاب زمین کے اندر جاتا ہے۔ اور قرآن مجید میں سکندر ذوالقرنین کے قصہ میں مذکور ہے کہ آفتاب کو کیچڑ اور دلدل میں غروب ہوتے پایا۔ بھلا دیکھو کتنا مشاہدہ کے خلاف ہے! آفتاب ایک جرم عظیم ہے زمین سے کتنا ہی حصّے بڑا ہے، کہیں زمین کے دلدل اور کیچڑ میں غروب ہوسکتا ہے! لیکن اگر عقل ہوگی تو اس میں جواب نظر آئے گا۔ یعنی قرآن مجید میں **وجدھا** الخ وارد ہوا ہے یعنی اس کو بادی النظر میں ایسے پایا یعنی اس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کیچڑ میں دھنس رہا ہے، یہ نہیں فرمایا **غربت في حمئة**. جہاز پر سوار ہوکر دیکھئے تو معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب سمندر سے نکلتا ہے اور اسی میں ڈوب رہا ہے۔ اسی طور پر ہم روزآنہ مشاہدہ کرتے ہیں آفتاب کے طلوع و غروب کا۔ یہی معلوم ہوتا ہے کہ

زمین ہی سے نکلا زمین ہی میں گھس گیا۔ پھر مشاہدہ کے خلاف کیا ہوا؟ اب فرمایئے مشاہدہ سے کہاں تعرض ہے؟ تعرض کہیں بھی نہیں۔...... ''(الوقت ص ۱۲۷، اشرف الجواب ص ۴۷۴)

اصل میں قرآن کے معنی سمجھے بغیر قرآن پر تحقیقِ سائنس کے خلاف ہونے کا جو شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کی وجہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ کے ہی الفاظ میں سن لینا چاہئے، اور وہ یہ ہے کہ:

''آج کل اہلِ یورپ کی تقلید کا اس قدر غلبہ ہو گیا کہ ان کے منہ سے کوئی بات نکلے اور قرآن میں اس کے خلاف ہو تو اہلِ یورپ کے قول کا یقین کرلیا جاتا ہے اور قرآن پر خلافِ واقع ہونے پر شبہ کیا جاتا ہے'' اور حیرت ہے کہ اسی تقلیدِ یورپ میں مؤرخ شبلی نے ذوالقرنین کے مذکورہ واقعہ کو دور از کار، خلافِ عقل، عام فریب، واعظوں اور مذاکروں کی گرمیِ محفل کے لیے جادو کا کام دینے والے واقعات و روایات میں شامل کیا، اور یہ ظاہر کیا کہ اسی قسم کے واقعات نے مخالفینِ اسلام کو اسلام پر حملہ کرنے کا سب سے زیادہ موقعہ دیا۔'' (علم الکلام از شبلی)

....

انتباہِ اول پر تمہیدی گفتگو

توحید کے باب میں پہلی غلطی کا حاصل یہ ہے کہ عدم محض سے کسی شے کا موجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے کائنات کی جو اصل ہے، یعنی مادہ، اُسے قدیم تسلیم کرنا پڑے گا۔

اِس شبہہ کا جواب دیتے ہوئے پہلے اہل سائنس کے خیال کا رد پیش کرتے ہوئے بتلایا گیا ہے حکمائے یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں مگر ان کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی؛ لیکن موجودہ اہل سائنس'' کے پاس اس درجہ کی بھی کوئی دلیل نہیں۔ مثل دیگر دعاوی کے محض تخمین سے کام لیا ہے۔ یعنی یہ خیال کرلیا ہے کہ یہ سارے موجودات عالم اگر پہلے محض معدوم (ناپید) تھے تو عدم محض سے وجود میں آجانا سمجھ میں نہیں آتا لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے''۔

اگر یہ دلیل بن سکتی ہے تو پھر ایک موجود سے بھی اس کے سوا کسی دوسری شے کا موجود ہونا کب سمجھ میں آسکتا ہے، سوا اس کے کہ عادۃً ایسا بظاہر دیکھتے ہیں اس لئے مانتے ہیں۔ مثلاً بے عقل وارادہ نطفہ سے ارسطو جیسے عاقل و منطقی انسان کا وجود میں آجانا بھلا عقل محض سے کب سمجھ میں آسکتا ہے بلکہ دراصل یہ بھی معدوم ہی سے موجود ہونا ہے، اس لئے کہ نطفہ یا مادہ ارسطو یا انسان تو بہر حال نہ تھا اور ارسطو من حیث ارسطو یا انسان من حیث انسان تو عدم ہی سے وجود میں آیا، اس لئے یہ بھی دراصل معدوم ہی سے موجود ہونے کو ماننا ہے۔

پھر اسی طرح جب ہر موجود شے یا مادہ کا ہر تغیر پہلے معدوم یا مسبوق بالعدم تھا تو سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا ، پھر نفس مادہ کیوں مسبوق بالعدم نہ ہو، یعنی پہلے مادہ کیوں معدوم نہ رہا ہو، اس میں حرج کیا ہے؟ اسی کو فرمایا کہ ''سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انحاء (اصناف) وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم (پہلے معدوم) تھا، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو! آخر ان وجودات اور اس وجود (مادہ) میں فرق کیا ہے۔ پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم دونوں میں مشترک ہے'' آگے مولانا عبدالباری ندویؒ فرماتے ہیں: ''یہ ذرا دقیق اور فکر طلب بات ہے لیکن ہے بڑی تہ کی بات جس کو راقم احقر بزعم خود اپنی فکر خاص کا نتیجہ سمجھا کرتا تھا اور فلسفۂ اسلام پر لکچروں کے سلسلہ میں اس سے کام لیتا تھا۔ الحمد للہ کہ حضرت نے مہر تصدیق ثبت فرمادی''۔ (جامع المجددین از مولانا عبدالباری ندویؒ ملخصاً بتغیر یسیر﴾

انتباہ اوّل

متعلق حدوث مادہ

سائنس کے اتباع و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں جو کہ اساسِ اعظم، اسلام کا ہے دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں اور ان غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے۔ چنانچہ عنقریب معلوم ہوتا ہے۔

غلطی اول ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قِدَم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکمائے یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں مگر ان کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی؛ گو اس میں ایک تلبیس سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے اور احقر نے درایۃ العصمۃ میں اس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے۔(۱)

حاشیہ(۱) ملاحظہ ہو: الشطر الاول درایۃ العصمۃ علی ہدایۃ الحکمۃ؛ تلخیصات عشر ص ۵۶،۶۶)

اور اہل سائنس متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں مثل دیگر دعاوی کے اس میں بھی محض تخمین کی حکومت سے کام لیا ہے۔

منشاء غلطی اول یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات موجودہ اگر محض معدوم تھیں، تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن خوب غور کرنا چاہئے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔

﴿الزامی جواب﴾ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انحاء وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہے، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو۔ آخر ان وجودات اور اس وجود میں فرق کیا ہے؟ پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم میں مشترک۔ اور قِدَم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اس کے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت آسانی سے چلتی ہے اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔

قدم مادہ بلاصورت کے بطلان کی دلیل

وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادہ قدیمہ کو ایک مدت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد صورت سے محال ہے، کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شئی کا وجود بالقوہ ہے اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے۔ پس مادہ کو بلاصورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہوتا بقِدَم چہ رسد۔

قدم مادہ مع الصورت کے بطلان کی دلیل

اور اگر فلسفۂ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے، تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہوسکتی۔ پس جب کوئی صورت اس مادہ میں مانی جاوے گی، لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی۔ اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے، پس جب ایک صورت شخصیہ متاخرہ اس پر آئی، دو حال سے خالی نہیں، یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی باقی رہے گی یا زائل ہوجاوے گی۔ اگر باقی رہی تو شخص کا شخص ہونا صورت شخصیہ سے ہے، جب دو صورت شخصیہ ہوئیں، تو وہ دو شخص ہوگئے، پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہوجاوے اور یہ محال ہے۔ اور اگر زائل ہوگئی، تو وہ قدیم نہ تھی، اس لیے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے۔ پس وہ حادث ہوئی اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی، اِسی دلیل سے وہ بھی حادث ہوگئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی۔ اور جب وہ معدوم ہوگی اس وقت صورت نوعیہ معدوم ہوگی، اور اس کے معدوم ہونے سے صورتِ جسمیہ معدوم ہوگی اور اس کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہوگا، پس قِدَم باطل ہوا۔

عدم سے وجود میں آنا مستبعد ہے نہ کہ محال، مستبعد اور محال میں فرق ہے

اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا، اس کا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں۔ اور مستبعدات وقوع سے آبی نہیں اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔ (ملاحظہ ہو اصول موضوعہ نمبر: ۳۰۔ ف)

عقیدۂ قِدَم مَادّہ، اسلام کے خلاف ہے اور سائنس کے بھی

اور اس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ عقیدۂ قِدَم مَادّہ، اسلام کے خلاف ہے۔ اور سائنس حال کے خلاف اس لیے کہ (سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور عقیدۂ قِدَم مَادّہ مشاہدہ کے خلاف ہے، لہٰذا مادہ کو قدیم مان کر اُس کے علاوہ کسی خدا کو تسلیم کرنا، اہل سائنس کے اصول کے خلاف ہے، کیوں کہ) اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں اس لئے میں نے کہا تھا کہ یہ متبعینِ (سائنس) دونوں کے خلاف ہوئے (سائنس کے بھی کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے خدائے تعالیٰ کا انکار نہیں کرسکتے، جب کہ سائنس خدا کی اِنکاری ہے۔ اور عقیدۂ اسلام کے بھی کہ مادہ کے حادث ہونے کے قائل نہیں ہو سکے)۔ اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے قِدَم مادّہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی کیوں کہ

قدیم اور واجب الوجود کا مفہوم جب اس (مادّہ) کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے، تو وہ واجب الوجود ہوگیا۔ اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا، خود خلافِ عقل ہے۔ جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اُس کا (یعنی مادّہ کا) اپنی صفاتِ حرکت وحرارت اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس **خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث مادہ پر۔**

قدیم بالذات اور قدیم بالزمان:

اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اِس کی گفتگو فلاسفہ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہوچکی ہے ۔ چوں کہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں اس لیے اس سے طَیِّ کشح (گفتگو کو نظر انداز۔ف) کیا جاتا ہے۔

غلطی اول کے باب میں نظریہ دیمقراطیس کے مغالطہ کا جواب

اور اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اس صورت کو صُوَرِ مُتَأَخّرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے، اس طرح سے کہ وہ بشکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا جن میں قسمت عقلیہ ووہمیہ ممکن ہے؛ مگر

قسمت فَکِّیہ ممکن نہیں، جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔ یا اس کو مع الصورت متصل واحد مان کر اس میں اجزاءِ تحلیلیہ کا قائل ہو۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزاء قدیم ہوں گے، تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے، تو (لامحالہ ماننا پڑے گا کہ) حرکت ان کی قدیم تھی۔ اور اگر ساکن تھے، تو (یقیناً ماننا پڑے گا کہ) ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اِس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزاء (یا ذرات) بھی متحرک ہیں (جنہیں قدیم مانا گیا تھا) جس سے سکون زائل ہو گیا۔ اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزاء بھی ساکن ہیں (جنہیں قدیم مانا گیا تھا)۔

بہرحال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔ اور (حالاں کہ) قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس ان اجزاء کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا اور اجزاء ان دو سے خالی نہیں ہو سکتے، پس ثابت ہو گیا کہ خود وہ اجزاء بھی قدیم نہیں ہیں۔

مادہ کے حدوث پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہ آنے کا جواب

اور اگر مادہ کے حدوث پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا، تو اول تو محض استبعاد وقیاس الغائب علی الشاہد ہے۔ اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز (مادہ) قدیم ہو۔ پس سمجھ میں نہ آنا (حق تعالیٰ اور مادہ) دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ (مادہ) بھی قابلِ احتجاج نہیں۔ غرض قِدم بلاغبار باطل ومحال رہا۔

اور اگر ہم اِن سب دلائل سے قطع نظر کر کے (مادہ کے لیے) قِدم کو محال نہ بھی کہیں؛ مگر وجودِ قِدم کی بھی کوئی دلیل نہیں۔ تو قدم وعدم قدم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے۔ پس اس صورت میں عقلاً دونوں شقّوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا۔ لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں اگر مخبرِ صادق ایک شق متعین فرما دے تو اس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ (ملاحظہ ہو اصول موضوعہ نمبر: ۲) اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرما دیا ہے **قال تعالی بدیع السموات .وقال رسول الله صلی الله علیه وسلم کان الله ولم یکن معه شئی** پس نقلی (دلیل کے) طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

افادات
متعلق حدوثِ مادّہ

سائنس کے اتباع اور اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدہ توحید میں ایک غلطی یہ پیش آئی کہ:

''حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قِدَم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔'' یہ خیال کر کے کہ ''یہ سب مکونات موجودہ اگر محض معدوم تھیں، تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا۔''

(ا) ''سمجھ میں نہ آنے'' سے قدیم ہونا کیسے لازم آ گیا؟:

اس کی تفصیل سنئے! اولین یونانی فلسفی تھیلیز (Thales ۶۲۴-۵۵۴ ق م) نے اپنی سمجھ سے یہ رائے قائم کی کہ کائنات کا محض عدم سے وجود میں آنا ناممکن ہے۔ پھر اِس بے دلیل ناممکن کے ساتھ یہ مفروضہ مقرر کر لیا کہ ہر اول چیز درحقیقت کوئی تغیر ہی تھا؛ لہٰذا ضروری ہے کہ اولین مادہ کو ازلی فرض کر لیا جائے جس سے جملہ موجودات ظہور پذیر ہوئیں۔

تھیلیز کی رائے میں اولین ازلی مادہ کیا ہو سکتا ہے؟:

اور یہ کہ وہ ازلی مادہ پانی ہے اور جس چیز نے اُسے پانی کو ازلی مادہ اختیار کرنے پر آمادہ کیا، وہ اُس کی موجودات میں پائی جانے والی مادہ کی تغیر و تشکل کی صلاحیت پر مبنی تحقیق تھی۔ اُسے معلوم ہوا کہ پانی مائع ہوتا ہے، پھر کبھی ٹھوس برف بن جاتا ہے اور کبھی لطیف بخارات میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر پانی میں بدل جاتا ہے۔'' لیکن جلد ہی یہ نظریہ مسترد کر دیا گیا۔ بعد میں آنے والے فلسفی:

'' انیگزیمنز (Anaximenes ۵۸۵-۵۲۸ ق م) نے دیکھا کہ ہوا بہ نسبت پانی زیادہ اثر پذیر اور زیادہ تحول (شکل بدلنے) کے قابل ہے، اس لیے کہ وہ ٹھنڈی ہو کر پانی بن جاتی ہے، گرم ہوتی ہے، تو بخارات بن جاتی ہے۔ اُس کے نفوذ میں اضافہ ہوتا ہے، تو ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور اُس نے یہ گمان کیا کہ اگر وہ نفوذ میں مزید بڑھے، تو آگ بن جائے گی اور چاند اور سورج بنا دے گی۔ اگر وہ خشک ہوتی ہے، تو بادل بن جاتی ہے۔ اس نے یہ نظریہ قائم کر لیا کہ ہوا زندگی کے لیے لازم ہے، لہٰذا کائنات کی اصل وہی

ہے۔"

"مگر انیگزیمانڈر (Anaximander ۶۱۰-۵۴۵ ق م) نے کہا کہ اِن دونوں باتوں میں بداہۃً کمزوری پائی جاتی ہے، کیوں کہ: "پانی اور ہوا کی بات دیگر جملہ اشیاء سے لگانہیں کھاتی۔ پانی کی اپنی صفات ہیں جو اُسے دیگر اشیاء سے ممتاز کرتی ہیں اور ہوا میں دیگر اپنی ممتاز صفات ہیں اور باقی موجودات کی مختلف صفات ہیں۔ اور یہ غیر معقول بات ہے کہ تمام کائنات اپنی مختلف ومتضاد صفات کے ساتھ ایک ایسی اصل سے بن گئی ہو جو اپنی مخصوص صفات کے ساتھ اُس سے مختلف ہے۔" لہٰذا اُس کی عقل نے اُسے یہ سجھایا کہ کائنات کی اصل غیر محدود، غیر متناہی اور بے شکل مادہ ہے۔

پھر ہیراقلیطوس (Heraclitus ۵۴۴-۴۸۳ ق م) آیا۔ اُس نے کہا کہ یہ اشیاء جیسا کہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں ایک دائمی تغیر میں ہیں اور مسلسل تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔" اس نے 'الوجود' پر کچھ گفتگو کی؛ لیکن پھر "قدیم طبعی رجحان کی طرف لوٹ جاتا ہے اور کہتا ہے اِس کائنات کی اصل آگ ہے۔"

اس کے بعد "پھر عناصر اربعہ کا فلسفی ایمپڈاکلیز (Empedocles ۴۹۵-۴۵۳ ق م) آیا۔ اس نے اولاً یہ ارادہ کیا کہ پارمینائڈیز (قدیم فلسفی جس نے الوجود کا فلسفہ دیا تھا) اور ہیراقلیطوس کی آراء میں موافقت پیدا کرے اور کہا "وجود" ذرات سے بنا ہے اور یہ جو پارمینائڈیز نے "الوجود" کی تعریف میں کہا کہ وہ گھٹتا بڑھتا نہیں، اس کا اِنطباق ذرات پر ہوتا ہے۔ اور ہیراقلیطوس نے ایک حالت سے دوسری حالت میں دائمی انتقال کی جو بات کی ہے، اُس کا مصداق اجسام ہیں، اس لیے کہ اجسام کی مختلف صورتیں ہیں۔ پھر اُس نے ارادہ کیا کہ تکوینِ کائنات کے بارے میں تغیر پذیر واحد مادہ مثلاً پانی، ہوا یا آگ کا نظریہ رکھنے والوں اور "الوجود" کے مادہ کو غیر متغیر کہنے والوں کے نظریہ کے مابین درمیانی رائے قائم کرے؛ لہٰذا اُس نے عناصر اربعہ کا نظریہ قائم کیا جس کا اٹھارہویں صدی عیسوی تک غلغلہ رہا۔ اُس نے سمجھا کہ وجود چار عناصر کا مجموعہ ہے۔ اور چار عناصر مٹی، پانی، آگ اور ہوا ہیں۔ اور جملہ اشیاء اِنہی چار عناصر کے اِمتزاج سے وجود میں آتی ہیں اور اشیاء کا باہمی اختلاف ہر ایک کے اندر ان عناصر کی متخالف نسبت کی وجہ سے ہے۔"

ذرات اور عناصر اربعہ کا نظریہ اُس کے حیرت انگیز اکتشافات میں سے تھے اور "جب وہ ذرات کو حرکت دینے والی قوت کے راز کی بات کرتا ہے، تو آغاز صحیح الفکری سے کرتا ہے؛ مگر اُس کا اختتام بیمار ذہنی پر جا

منتج ہوتا ہے۔ پہلے ہم اُسے یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ کائنات کا مادہ بے جان ہے، اُس میں کوئی زندگی نہیں اور نہ ذاتی طور پر اُس میں کوئی حرکت ہے؛ لہذا ناگزیر ہے کہ ہم تسلیم کریں کہ اُس کی حرکت کسی دیگر قوت کی تفویض کردہ ہے۔ پھر ہم اُسے اِس خیال سے ہٹتے ہوئے دیکھتے ہیں جب وہ کہتا ہے: مادہ میں حرکت اِتصال و انفصال سے ہے اور وہ دونوں باہم متضاد ہیں اور ایک ہی قوت کے پیدا کردہ نہیں؛ بلکہ اُن کے لیے دو قوتوں کا ہونا ضروری ہے، ایک دافع اور دوسری جاذب۔ اور یہ قوتیں محبت و نفرت ہیں اور یہ کہ عناصر اربعہ قوتِ محبت سے متصل تھے، پھر قوتِ نفرت نے اُن کے مابین تفریق پیدا کر دی اور چار بنا دیے۔ پھر محبت نے اپنی قوت مجتمع کرنا شروع کی اور عناصر اربعہ کو جوڑنا شروع کیا، پس وہ چیزیں بن گئیں جو ہمیں نظر آتی ہیں۔''

(فلسفہ، سائنس اور قرآن: ص۵۹-۵٦)

''سقراط (Socrates ۴۷۰-۳۹۹ق م)... وہ شخصیت ہے جس نے فلسفۂ معرفت کی بنیاد رکھی اور اُس پر تعمیر کی۔ یہ وہ نظریہ ہے جو ۲۰۰۰ سال قبل سے لے کر آج کے دن تک مختلف فیہ ہونے کے باوجود عقل سلیم پر مسلط چلا آ رہا ہے۔ سقراط کو فلسفہ کے ساتھ اس کے سوا کوئی غرض نہ تھی کہ معرفت کے اصولوں کو عقل کی بنیاد پر قائم کرے۔ اور لوگوں کے سینوں میں شک و شبہہ سے مبرا حق کے ساتھ، فضیلت، حسنِ اخلاق اور راست بازی کو جاگزیں کر دے۔ اِس.... فلسفی نے دیکھا کہ اُس کے زمانہ کا اخلاق سوفسطائیوں کے دجل و فریب کے آگے زمین بوس ہو کر رہ گیا ہے، جنہوں نے عقل، یقین اور اخلاقی فضائل سے اِنکار کر دیا؛ کیوں کہ انہوں نے اصول معرفت کو مکمل طور پر عقل کی طرف لوٹا دیا۔ چناں چہ سقراط نے ارادہ کیا کہ معرفت کو عقل کی طرف لوٹائے جس کے فیصلوں پر تمام انسان بلا اِختلاف متفق ہوں، تا کہ اُس کے ساتھ فضیلت کی حد و تعریف متعین کرنے میں رسائی حاصل ہو..... اُس نے کہا کہ ادراک ایک غیر محسوس شی ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ وہ کلی ادراک ہے اور اس میں کسی دانشمند کو کوئی شک نہیں کہ اس کا وجود تنہا عقل کا مرہونِ منت ہے اور یہی وہ کامل عقلی ادراک ہے جس پر معرفت کی بنیاد رکھنا واجب ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہے کہ جزوی حسی اِدراکات افراد، حالات، ماحول اور مقامات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، تو صرف ایک عقل ہی ہے جو انسانوں کے مابین عام و مشترک ہے اور جب تک وہ سلامت رہتی ہے اختلاف نہیں کیا جاتا۔ ہم اُن کامل عقلی ادراکات کے ساتھ ہر شی کی حد و تعریف متعین کر سکتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ اِس قابل ہوتے ہیں کہ حقائق

کے لیے صحیح اور مستحکم پیمانے وضع کریں اور معلوم کرسکیں کہ فضیلت کی حقیقت کیا ہے؟

سقراط کے بعد اُس کا مشہور شاگرد افلاطون (Plato ۴۲۷-۳۴۷) آیا اور اُس نے اپنے استاد کے وضع کردہ نظریۂ معرفت کی تائید کی اور اُسے مزید مستحکم کیا۔.... وہ کہتا ہے کہ کامل معانی کا اِدراک بذریعہ حواس ناممکن ہے، اُس کا اِدراک صرف عقل سے ہوسکتا ہے۔ مثلاً جمال اور بدصورتی دو معانی ہیں- جن کا اِدراک ہم بہت سے مختلف ظاہری شکل وصورت کی حامل اشیاء میں کرتے ہیں- مگر وہ کون ہے جو یہ معرفت دلاتا ہے کہ یہ چیزیں جمال میں مشترک ہیں۔(۱) حاشیہ: (۱) تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو 'قبلہ نما' ص ۱۴۵-۱۶۰) اور یہ چیزیں بدصورتی میں مشترک ہیں؟ ہمارے حواس تو اِس اِشتراک کا اِدراک ہمیں نہیں دلاتے؛ بلکہ وہ ہماری عقلیں ہیں جو اِن اشیاء کا باہمی تقابل وموازنہ کرتی ہیں جو جمال میں مشترک ہوتی ہیں۔ پس سمجھ لیا جاتا ہے کہ اِن میں جمال ہے۔ لیکن ہماری عقلیں اِس تقابل وموازنہ کے قابل کیسے ہوگئیں؟ ناگزیر ہے کہ اُن کے پاس پہلے ہی سے حسن وقبح کا حقیقی تصور موجود ہو۔ اگر ہم کہیں کہ یہ خیال ہماری عقلوں کا اِختراع ہے، تو یہ ہماری سوفسطائیت کی طرف رجعتِ قہقری ہوگی جو حقائق کو محض شخصی وانفرادی پیمانہ سے ناپتی ہے۔ پس ہمارے لیے ناگزیر ہے کہ ہم کہیں کہ کامل معانی کا ہماری عقلوں سے ورے حقیقی وجود ہے۔ اور یہ وہی ہے جس پر افلاطون 'اُلمُثُل' (Lesidees) کے نام کا اطلاق کرتا ہے اور وہ کہتا ہے کہ ہماری ارواح جسموں میں داخل ہونے سے پہلے عالم المُثُل میں رہتی تھیں۔ جب وہ اجسام میں داخل ہوگئیں، تو عالم مثل کو ایک حد تک بھول گئیں۔ لیکن جب اُن کی نظر جمال وبدصورتی جیسی کامل حقیقت پر پڑتی ہے، تو اُنہیں اُس حسن وقبح کی مثال یاد آجاتی ہے اور وہ اشیاء میں پائے جانے والے جمال یا بدصورتی کا ادراک بذریعۂ تقابل کرلیتی ہیں۔ اور یہی حال فضیلت، عدل، خیر وغیرہ کی طرح کے جملہ مفہوماتِ تامہ کا ہے۔ پس علم سے مراد 'اُلمُثُل' کا یاد آجانا ہے۔ اور جہل اُس کا بھول جانا ہے۔ اور حیاتِ دنیا کے تجربات عقلوں کے لیے صرف اس تنبیہ وتذکیر کا وسیلہ ہیں جس کی معرفت اُنہیں پہلے حاصل ہوئی تھی.....۔ افلاطون اللہ تعالی کے وجود کے قائل اولین فلسفیوں میں سے تھا اور اس حقیقت کا بھی اولین قائل تھا کہ اللہ تعالی اِس جہاں کا خالق اور اس کے معاملات کا مدبر ہے۔''

لیکن اللہ نے یہ کائنات کیسے پیدا فرمائی، اِس باب میں: ''وہ کہتا ہے کہ اشیاء مادہ اور صورت سے وجود میں آتی ہیں اور یہ صورت ہی ہے جو مادہ کو مخصوص چیز بنادیتی ہے اور یہ اُسی 'اُلمُثُل' کے اثر سے ہے جو ہر چیز کی

شکل کا ماڈل (سانچہ) تجویز کرتی ہے۔پس کوئی چیز قبل اِس کے کہ وہ اپنے ماڈل کی شکل اختیار کرے، مادہ ہوتی ہے جس کی نہ کوئی خصوصیت ہوتی ہے، نہ شکل۔...

افلاطون اور دیگر فلاسفہ مادہ کی ماہیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ’’وہ بلاشکل، بلا رنگ، بلا حجم، بلا وزن، بلا ذائقہ اور بلا بو ہے؛ کیوں کہ یہ سارے اوصاف تو صورت کے ساتھ آتے ہیں حتی کہ اُنھوں نے بات اِس قول تک پہنچادی کہ ’’مادہ عدم ہے۔‘‘ ’’کوئی چیز کیسے آن واحد میں مادہ بھی ہو اور عدم بھی۔‘‘ کیا یہ تضاد اور اجتماعِ متنافیین نہیں؟‘‘ پھر اُن (فلاسفہ) کی عقلیں عدم سے تخلیقِ کائنات کے تصور سے عاجز رہ گئیں اور کہنے لگے کہ اللہ نے اِس مادہ کو بلاشکل و بلا خاصیت پیدا فرمایا۔‘‘ افلاطون خالقِ کائنات کا قائل ہونے کے باوجود: ’’وہ عدم سے تخلیق کا تصور ہی نہیں کر پاتا۔‘‘ (فلسفہ، سائنس اور قرآن: ص ۶۱، ۶۲)

افلاطون کے بعد ’’جب ارسطو (Aristotle ۳۸۴-۳۲۲) نے رازِ تخلیق میں داخل ہونے کا ارادہ کیا، تو دوسروں کی طرح وہ بھی پھسل گیا۔... یہ معلمِ اول جب تخلیقِ عالم کی تفسیر کرنا چاہتا ہے، تو نظریۂ مادہ کی گھاٹی میں جا گرتا ہے۔‘‘ ’’بہت سی اُلجھنوں، باطل خیالوں اور مفروضوں میں پھنس جاتا ہے۔‘‘ (فلسفہ، سائنس اور قرآن: ص ۶۸) ’’اُس کے لیے مادہ کا عدم سے وجود میں آنے کا تصور مشکل ہوگیا، نتیجۃً اُس نے تقدیم مادہ کا دعوی کردیا۔ پھر اُس کی ’’عقل سلیم‘‘ نے اُسے مجبور کیا کہ وہ اعتراف کرے کہ مادہ کا متعین شی ہونا ناممکن ہے؛ کیوں کہ اُس کی کوئی شکل نہیں ہوتی۔ پس وہ اس کی تعریف میں متردد ہوگیا اور (مادہ کا متعین شی ہونا ناممکن ہونے کی وجہ سے اُسے کہنا پڑا) کہ وہ ’’قابلیۃ التلقی‘‘ (Receptive) سے عبارت ہے... گویا اُس نے کہا وہ (مادہ) عدم سے عبارت ہے۔‘‘ (فلسفہ، سائنس اور قرآن: ص ۶۶)

اِس موقع پر یہ بات خیال کرنے کی ہے کہ ’لفظ مادہ سے جو مراد ہم لیتے ہیں مادہ اور ہیولی سے ارسطو کی مراد وہ نہیں ہے۔ کیوں کہ مادہ جسے ہم سمجھتے ہیں وہ کم از کم شکل، وزن اور حجم ضرور رکھتا ہے۔ لیکن ارسطو کے یہاں ہیولی کی مطلقاً کوئی صفات ہی نہیں۔ ہیولی اپنی صفات صورت ہی سے حاصل کرتا ہے، کیوں کہ جب تک وہ اپنی صفات نہیں اپنالیتا، اُس وقت تک وہ تعریف وتحدید کے قابل چیز نہیں ہوتا۔.... صورت اختیار کرنے کے بعد وہ بالفعل ایک معین چیز بن جاتا ہے۔ لہذا ہیولی اُس کے یہاں ’’قابلیۃ التلقی‘‘ ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں؛ چناں چہ اِس بنا پر..... جس مادہ کا ذکر ارسطو کرتا ہے، وہ عدم سے عبارت ہے۔.... اُس

نے کائنات کی اصل کو مادہ اور صورت میں تقسیم کرنے کے بعد کہا: ''یہ کائنات اپنی صورت، اپنی حرکت اور اپنے محرک کے ساتھ قدیم ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص ٦٥، ٦٦)

اِس کے بعد عیسوی سن کی ابتدا سے عقل کا آسمانی ہدایات سے اِنحراف روکنے کے لیے جدید افلاطونیت کا ظہور ہوا۔ ''جدید افلاطونیت کے لیے عقل اور وحی دونوں امر جمع ہوگئے۔ اور وہ مذہب افلاطون اور نصرانیت کا آمیزہ بنا جس کی ابتدا فلیون اسکندریہ (۲۰ ق م۔ ۵۴ء) نے کی۔..... پھر اس کے بعد افلاطین (۲۰۷۔ ۲۴۰ء) آیا جس نے اس مذہب کی تجدید کی جو اس کے بعد ''جدید افلاطونیت'' کے نام سے مشہور ہوا۔ نظریۂ وجود اور تخلیقِ کائنات میں جدید افلاطونیت''.... تنزیہ میں بکثرت غلو پر مشتمل ہے۔'' فلسفہ کے اِس مکتب میں خدائے تعالی کی جو تعریف کی گئی ہے، ''اگرچہ اس تعریف میں اللہ کے وجود اُس کے قدم و بقا اور قائم بالذات ہونے اور حادث نہ ہونے پر ایمان و اعتراف ہے؛ مگر یہ تعریف اللہ کے علم، قدرت اور ارادہ کی صفات کو ثابت نہیں کرتی؛ حالاں کہ وہ عقل کی رو سے واجب ہیں۔..... افلاطین نے جب تخلیق کی کیفیت بیان کرنے کا ارادہ کیا، تو اُس کی سوچ بے لگام ہوگئی اور وہ اوہام کی گھاٹی میں دھکیل دیا گیا۔ وہ کہتا ہے: ''اللہ کے لیے یہ ناممکن ہے کہ کائنات کو مباشرۃً (براہ راست) پیدا کرے، کیوں کہ اگر وہ اُسے مباشرۃً پیدا کرتا تو اُسے اُس کے ساتھ اتصال لازم آتا، حالاں کہ وہ واحد ہے اور اُس سے عالم متعدد کا صدور نہیں ہوتا۔'' (۷۳-۷۵) اِس طرح ''افلاطین نے جب تخلیق کی کیفیت بیان کرنے کا ارادہ کیا، تو اُس کی سوچ بے لگام ہوگئی۔''

(۲) عدم سے وجود سمجھ میں نہ آنے کی وجہ کو لے کر پیدا ہونے والی سائنسی گمراہی

اب ہم عدم محض سے وجود کے متعلق بعض جدید فلاسفہ اور اُن کے خیالات پر روشنی ڈالیں گے۔

(۱) بھٹک جانے والا راہی؛ ڈیکارٹ (Rene Decartes ۱۵۹۶ء - تا - ۱۶۵۰ء)

ڈیکارٹ کو جدید فلسفہ میں ابوالآباء کی حیثیت حاصل ہے۔ (۱) حاشیہ: (۱) دیکھئے مذہب اور سائنس از مولانا عبد الباری ندویؒ: ابتدا میں تو وہ اپنی رہنمائی کے لیے علم و یقین کی کوئی ایسی چٹان پا لینا چاہتا تھا جو بجائے خود جہل اور شک و ریب کی ہر تاریکی سے پاک ہو۔ چناں چہ وہ اولاً عقل و خرد کی بات کرتا ہے: ''منطقی بنا رہتا ہے حتی کہ عرین (کبھار) غیر میں داخل ہو جاتا ہے اور وہ احتیاط بھول جاتا ہے جس کی ہدایت 'افکار المباشرۃ' اور 'افکار

الصناعیہ' کے مسالک میں ہمیں کی تھی۔اور جس وقت تخلیقِ عالم، کیفیتِ حیات اور جسد مادی کے ساتھ عقلِ روحانی کے اتصال کی تفسیر کرتا ہے تو اوندھے منہ جا گرتا ہے جس طرح کہ سخت پتھریلی زمین پر گھوڑا اوندھے منہ گرتا ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۱۵۲،۱۵۳)

(۲) ہذیانِ اِسپائی نوزا (Baruch Spinosa ۱۶۳۲ء-تا-۱۶۷۷ء)

اسپائی نوزا ایک ایسا عبقری ہے ''جس نے اپنی سوچ وفکر کی ابتدا اپنی عقل کا دامن تھامے ہوئے کی تھی اور ہمیں اوہام سے ڈرایا تھا اور بصراحت ہمیں بتایا تھا کہ ہمارے لیے استدلال میں صرف بدیہیات پر انحصار کرنا کس قدر ضروری ہے''؛ لیکن یہی فلسفی ''قضیۂ وجود کے مسئلہ پر بحث کے دوران اپنی ذات میں تناقض کا شکار ہو جاتا ہے اور اُس وقت اپنے ''توازن کو کھو بیٹھتا ہے جب کہتا ہے اللہ کوئی شی پیدا نہیں کرتا؛ لیکن اُس کی فطرت ہے کہ ضروریاً اُس سے تخلیق کا ظہور ہوا اور اُس کے ظہور سے عالم بنتا ہے۔'' بے نہایت تسلسل کی گتھی کو سلجھانے کی ناکامی نے اسپائی نوزا کو مغربی وحدۃ الوجود کی دلدل میں پھنسایا۔''اُس کی عقل عدم سے وجود کے تصور سے عاجز رہ گئی... لہٰذا اُس نے عدم سے تخلیق کو ناممکن سمجھ لیا۔... وہ اِس وہمیہ عقدہ سے انحراف کی راہ نہ پا سکا... سوائے اِس کے کہ اُس نے کہا کہ موجود صرف اللہ ہے اور عالم سوائے اس کے اور کوئی دیگر چیز نہیں کہ وہ ضرورتاً اُس کے صفات کے ظہور کا مظہر ہو۔ اِس طرح اُس نے (ارادۂ باری تعالی کا اِنکار کیا اور) اللہ اور عالم کو شی واحد بنا دیا۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲)

یہ درحقیقت ''عندیہ'' گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ (ملاحظہ ہو انٹرنیٹ Early modern philosofhy)

(۳) گاٹ فرائڈ لائبنز (Gottfried Leibnis ۱۶۴۶-۱۷۱۶)

''لائبنز اُس مقام پر پھسلا جہاں عقلیں حیرت وتردد کا شکار ہو جاتی ہیں، یعنی روح وجسم کے اتصال کی علت کے بیان کے موقع پر.... اُس نے کہا کہ عالم اور عالم میں جو اجسام وارواح ہیں، وہ روحی ذرات سے بنتے ہیں اور ہر ذرہ ہر دوسرے ذرہ سے اپنا الگ وجود رکھتا ہے اور کسی دوسرے سے ملے بغیر اپنے قوانین کے مطابق چلتا ہے'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص ۱۷۴)

(۴) جارج برکلے (George Berkeley ۱۶۸۵ء-۱۷۵۳ء)

مادہ کے سرے سے وجود ہی کو چیلنج کرنے والے فلسفی ڈیکارٹ کے بعد سب سے بڑا فلسفی برکلے ہے جس

کی تحقیقات اور صاف وسادہ دلائل کے آگے فلسفہ کی جدید تاریخ مادیت کے بجائے تصوریت (Idealism) کی تاریخ بن گئی۔ (مذہب اور سائنس از مولانا عبدالباری ندویؒ) لیکن یہ دونوں فلسفی حقائقِ اشیاء کا منکر ہیں۔

(۵) ڈیوڈ ہیوم (David Hume ۱۷۱۱-۱۷۷۶)

''یہ جدید شکاک کا قائد ہے''۔ یہ صحیح ہے کہ اگر ہیوم کے لاادریت (شک زدہ Skepticism.) کے حامل افکار سامنے نہ آتے ''تو کانٹ اپنی عمر کا ایک طویل حصہ عقل کے دفاع میں اپنی بڑی بڑی تالیفات میں صرف نہ کرتا۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص۱۷۹) ہیوم اپنے شک کے نتیجہ میں یہ کہتے ہوئے ''بری طرح قعر مذلت میں گر جاتا ہے۔'' کہ: ''جب ہمارے معارف کا سرچشمہ حسی آثار ہی ہیں اور ہم محسوسات میں عقل اور ذات نام کی کوئی شی نہیں پاتے تو عقل اور ذات کا وجود نہیں۔.... اور میں اپنے قول ''میری ذات موجود ہے، میری عقل موجود ہے'' سے یہ سمجھتا ہوں کہ میرے داخل میں افکار کا سلسلہ اور افکار کی متابعت پائی جاتی ہے اور اِس مجموعہ کا نام ''ذات عاقلہ'' رکھ لیتا ہوں؛ پس کلمہ ذات وعقل محض تخیلات اور اوہام ہیں۔... اِس طرح سے یہ دانشور شرمناک عقلی تناقض کا شکار ہے۔.... اشیاء کا تعارف کراتا ہے کہ وہ افکار سے عبارت ہیں۔ اور افکار کا تعارف کراتا ہے کہ وہ اشیاء کے اثر سے عبارت ہیں۔ پھر دونوں قسموں سے انکار کر دیتا ہے۔'' ''کہتا ہے ہم کسی شی کی علت سے متعلق سوائے اِس کے کچھ نہیں جانتے کہ وہ اپنے معلول کے حدوث سے قبل حادثۂ سابقہ ہے جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ ہم سابقہ ولاحقہ دونوں حادثوں کا مشاہدہ کریں؛ لہذا کائنات کا وجود اُس کے صانع کے وجود کے لیے کوئی دلیل نہیں۔ اِلّا یہ کہ ہم صانع ومصنوع دونوں کو باہم دیکھیں۔''

ظاہر ہے یہ پرلے درجہ کے بے ہودہ خیالات ہیں۔ کیا یہ واضح گمراہی ہے؟ نہیں۔ ''اِس کا درجہ گمراہی سے بڑا ہے، یہ عناد ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن: ص۱۸۳) اسی لیے یہ شخص ''نقاد فلسفیوں کے ہاں صحیح معنوں میں فلسفی خیال نہیں کیا جاتا، کیوں کہ اس نے محدود ایجابی فلسفہ ایجاد نہیں کیا؛ بلکہ وہ شک کا گرویدہ رہا۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص۱۷۸)

(۶) کانٹ (Immanuel Kant ۱۷۲۴-۱۸۰۴ء)

کانٹ ''نے شک واِلحاد کے خلاف جنگ کے لیے اسلحہ تیار کر لینے، اُسے صیقل کر لینے، اُسے تیز دھار

اور قاطع بنا لینے کے بعد اُسے استعمال کرنے میں عجز ودرماندگی کا مظاہرہ کیا۔..... کانٹ کو اُس مطلق احمقانہ شک نے متنبہ کر دیا تھا جس کے ساتھ شیخ شکاک ہیوم نے علم، دین اور اخلاق پر ہاتھ صاف کیا تھا۔“

کانٹ نے چند اصول وضع کیے، مثلاً:

☆عقل کے فطری افکار یعنی ”منظّم عقلی قوانین“ (Systematic laws) ہیں۔

☆ ”عقل اِن منظّم قوانین کی قوت سے احکام انشائیہ کی تکوین میں احساس وتجربہ پر انحصار کیے بغیر بذاتِ خود قابل ہوجاتی ہے۔

☆لیکن عقل کی یہ قدرت محدود ہے اور محسوس ظواہر کے ساتھ مربوط ہے۔ جوں ہی وہ ظواہر کے میدان سے نکلنے اور خود اشیاء کی حقیقت میں داخل ہونے کی کوشش کرتی ہے، تو خطا میں جا پڑتی ہے۔ اور یہ ما بعد الطبیعیات کا کام ہے کہ وہ اُس مقام کی واضح نشاندہی کرے جہاں پر عقل عالم حس سے ورے داخل ہونے کی کوشش میں خطا کرتی ہے، کیوں کہ وہ عالم نامعلوم ہے۔“ (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص ۱۸۵، ۱۸۶)

اپنی ذہنی صلاحیت کو صحیح سمت میں لگانے کی کوشش کے ساتھ کانٹ نے غلطی یہ کی کہ اُس نے ایک طرف تو عالم حس سے ورے مابعد الطبیعیات میں داخل ہونے کے لیے عقلی کوشش کو ایک پُر خطا عمل بتایا؛ لیکن اُس کی حدود واضح طور پر بیان نہیں کیں، دوسری طرف خود اُسے عقلی ضعف لاحق ہو گیا جب اُس نے یہ کہا کہ: ”جب عقل مکان کی نسبت یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ آیا عالم محدود ہے یا لانہایت، تو تناقض و اِشکال میں مبتلا ہو جاتی ہے، کیوں کہ ہم ایک رخ سے ہر حد سے ورے اُس سے بعید تر شے کا تصور کرتے ہیں، اور دوسرے رخ سے ہمارے لیے ناممکن ہے کہ خود لانہایت کا تصور کریں (حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں: ”لا تناہی کا بطلان اُنہی صاحبوں کے خیال میں آسکتا ہے جن کے خیال میں اصل حال نہیں آسکتا۔“ قبلہ نما ص ۲۶۲) اور اِسی طرح اگر عقل کی یہ کوشش ہو کہ وہ زمانہ میں عالم کی ابتدا کا تصور کرے، تو مشکل میں پھنس جائے گی۔“ اور پھر نتیجہ نکالنے میں بھی غلطی کی، جب یہ کہا کہ ”عقل کے ساتھ اللہ کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو اِشکال میں پڑ جاتے ہیں۔“ اِس کے بعد اُس نے خدائے تعالیٰ کی دریافت کے لیے استعمال ہونے والی نہایت اہم اور ضروری تینوں دلیلوں (دلیل الحدوث، دلیل الوجوب، دلیل النظام) کا انکار کر کے ایک علیحدہ دلیل ”وجدان“ کو معیار قرار دیا (یہ ”وجدان“ مذکورہ تینوں

دلیلوں کے ساتھ اور اُن کے بعد ایک معاون کی حیثیت سے مفید و مددگار تو ہوسکتی تھی، اُن کے بغیر نہیں؛ کیوں کہ اُن کے انکار کے بعد یہ 'وجدان' گمراہی کا پیش خیمہ ثابت ہوا اور الحاد و اباحیت کا علمبردار بنا۔ف)۔اُس نے اپنی اِس دلیل کا نام ''دلیل الِادراک المباشر'' رکھا(جس کو بعد میں فلسفی برگسان (Henri Burgson۱۸۵۹-۱۹۴۱) نے بھی اختیار کیا۔)اور کہا کہ ''ایمان باللہ'' وجدان سے آتا ہے، نہ کہ عقل سے۔'' خیر وشر، جزا وسزا کی اہمیت اور معیار کی تعیین میں اپنی دلیل وجدان سے، کانٹ ''یوم آخر'' کے اعتقاد تک پہنچا؛ لیکن خدا کے وجود میں شک؛ بلکہ انکار کے ساتھ۔'' اُس نے دیکھا کہ دو صحیح عقلی فیصلے جن کے تصور میں وہ وہم مزاحم ہے جو عقلوں پر مکان سے ورے مکان اور زمان سے ورے زمان، علت سے ورے علت کے مطالبے کے ساتھ مسلط ہوجاتا ہے، تو وہ اُن وہمی عقلی اِشکالات سے اِس قول کی طرف نکلا کہ یہ دو دلیلیں ایمان کو شک وتردد سے ہمکنار کردیتی ہیں۔ پھر اُس نے کائنات میں موجود دلائل، قصد، ارادہ، نظام اور حکمت کے طریقۂ استدلال میں غور کیا، تو جزئی شر کے مظاہر دیکھ کر اُس کے ذہن میں خلل آگیا۔ لہٰذا اُس نے اِسے نظام کی دلیل کی کمزوری پر محمول کیا، بغیر اِس کے کہ وہ ان قلیل جزئیات جن کی حکمت سے ہم ناواقف ہیں کے مابین اور جملہ مخلوقات میں موجود بے حد وحساب قصد، حکمت، ارادہ اور نظام کے مابین مقابلہ اور موازنہ کرتا۔ چناں چہ اِس امر نے اُسے اللہ کے وجود پر نظری عقل کی دلیل کو مشکل کہنے پر آمادہ کیا لہٰذا اُس نے ایک دوسری عقل اِختراع کی جس کا نام اُس نے عملی عقل (The Practical Reason) رکھا جس سے اُس نے ضمیر مراد لیا'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ص ۱۸۹-۱۹۲) اور اپنی نوعیت کا خودساختہ خدا پر اِستدلال کیا۔ اِس طرزِ استدلال کا فتنہ آج تک جاری اور روز افزوں ہے۔ اِسی سے نہ معلوم کتنی شاخیں جدید علوم میں پیدا ہوتی چلی گئیں۔ کانٹ کا کہنا ہے عقل کا عمل حسی اِدراک کو عقلی اِدراک میں تبدیل کرنے میں محدود ہوتا ہے۔ کانٹ کو اِس سوال کا جواب نہیں مل پاتا کہ شعور کہاں سے ہمارے پاس آتا ہے؟ پھر خود ہی اِس سوال کا جوب طے کرلیتا ہے کہ ضمیر کی آواز درحقیقت عملی عقل ہے، یہی شعور ہے۔ پھر اِسی شعور، ضمیر کی آواز یا عملی عقل پر وہ اخلاقی قوانین کی تعمیر کرتا ہے۔لیکن کانٹ کے وجدان پر ایمان کی بنیاد ''نوجوانوں کو بحث کے دوران ایمان کے بر عکس لے جاتی ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ص ۲۰۴)

کانٹ ایک طرف تو '' نظری عقل کا عمل عالمِ حس میں محصور'' بتلاتا ہے، دوسری طرف ''اس محسوس

اعظم یعنی عالم کو قانونِ علت سے خارج کرنے کے ساتھ اپنے قول کی خلاف ورزی کرتا ہے۔‘‘ وجہ اس کہ یہ ہے کہ ’’عالم منجملہ محسوس ہے اور عقل کو اپنی قدرت کی حدود میں یہ اِستطاعت حاصل ہے؛ بلکہ وہ بدیہی طور پر اُس کے لیے مجبور ہے کہ بقول لائبنز اس کی علت کا مطالبہ کرے جس طرح کہ وہ جزئی محسوس شی کی علت کا مطالبہ کرتی ہے۔ (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص۲۰۴)

(۷) برگسان (Henri Burgson۱۸۵۹-۱۹۴۱)

یہ شخص مغرب میں بیسویں صدی میں مادی مذہب کا اِنکار و اِبطال کرنے والا نہایت جرات مند فلسفی ہے۔ عقل کے باب میں ’’براہِ راست اِدراک‘‘ (دلیل الِادراک المباشر) کی روش پر برگسان (Henri Burgson۱۸۵۹-۱۹۴۱) بھی چلا؛ لیکن اُس نے وجدان کے بجائے اپنی ’جامع نظر‘ کو ’’زندہ حقیقت کا اِدراک‘‘ اور ’’الہام‘‘ کا نام دیا۔ اللہ تعالی کے وجود کے باب میں اُس کے افکار دو گہرے نظریوں پر منحصر ہیں:

(۱) وجود کی حقیقت کا اِدراک وجود میں اور اُس کی حرکت (جملہ اجزاء کے باہم ربط) میں غور کرنے سے ہوتا ہے۔ (۲) تخلیق میں قصد وارادہ اور تدبیر کے دلائل موجود ہیں جو ’اتفاق‘ کے ساتھ تخلیق کے نظریہ کو عقلی طور پر ناممکن بنا دیتے ہیں۔‘‘

زندہ حقیقت اور برگسان: ’’حسی صورتیں کل کے اجزاء اور حقیقت کے اجزاء ہیں، لہذا اُن کا اِدراک ’’زندہ حقیقت‘‘ کا اِدراک ہے۔‘‘ ’’برگسان کائنات کے متعلق اِس اثر کا قائل ہے کہ کائنات بذاتِ خود زندہ ہے۔‘‘ (فلسفہ، سائنس اور قرآن: ص۲۰۱)

☆ یہ مسئلہ کہ ’’سرے سے قطعاً بے جان مادہ اپنے ذرات یا عناصر کی کسی پیچیدہ سے پیچیدہ ترکیب وامتزاج سے بھی جاندار کیسے بن سکتا ہے... برگسان کو یہ مشکل حل کرنے کے لیے...... کوئی نہ کوئی مستقل ذی حیات محرک (Vital impulse) ایسا کارفرما ماننا پڑا جو ارتقائی تخلیقات کا موجب ہوتا ہے اور (اُس نے) اپنے اِس نظریہ کا نام تخلیقی ارتقاء رکھا۔‘‘ (مذہب اور سائنس ص۱۱۰)

(۳) سائنس کی رو سے، مادہ بلا صورت کے پایا جاتا ہے

سائنس کا دعوی استمرارِ مادہ وقوت:

اہلِ سائنس کا خیال ہے کہ: ’’مادہ اور اُس کی قوت دونوں ازلی وابدی ہیں، اِن کو نہ کسی نے پیدا کیا، نہ

کوئی فنا کرسکتا ہے۔اِن کا وجود ایک دوسرے کے ساتھ غیر منفک طور پر وابستہ ہے۔عالم کی تمام نیرنگیاں، زمین وآسمان کی ساری عجائب کاریاں اور جسم وروح کے سراپا مظاہر یکسر وکلیۃً بلا اِستثناء اِن ہی دو کے خلق وامر کا تماشہ گاہ ہیں۔'' لیکن ''کارخانۂ عالم کی یہ اندرونی مشین خود کیا ہے اور کیسے بنی؟....یہ وہ سوالات ہیں جن کا جواب سائنس کے بس سے باہر ہے۔'' (مذہب وعقلیات ص۱۹)

''اِختبار وتجربہ کی مدد سے حقیقتِ مادہ کے متعلق سائنس جن قیاسی نتائج تک پہنچ سکی ہے، اُن کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی قسم کے بھی مرکب خواہ مفرد، اجسام اگر تم تحلیل وتقسیم کرتے چلے جاؤ، تو بالآخر وہ ایسے چھوٹے سے چھوٹے اجزاء یا ذرات پر جا کر ٹھہر جائیں گے، جن کی اب آگے تقسیم یا تجزی نہیں ہوسکتی۔اِنہی کا نام سالمات (ایٹم) ہے۔ہر دو سالموں کے بیچ کچھ نہ کچھ فصل یا دوری ہوتی ہے جو ایک اور لطیف تر نا قابلِ وزن مادہ سے پُر رہتی ہے، اس کا نام ایتھر ہے۔یوں سمجھو کہ کائنات کی پوری فضا ایتھر کا ایک سمندر ہے، جس میں سالمات تیرتے پھرتے ہیں۔زیادہ حال کی تحقیقات یہ ہے کہ ان سالمات کی تعمیر ایک اور قسم کے نا قابل تصور چھوٹے چھوٹے ذرات سے ہے جو بجلی کے ہیں، اُن کو الیکٹران (ذراتِ کہربائی یا برق پارہ) کہا جاتا ہے۔(اور اب ۲۰۱۷ تک نیوٹرینو کے بعد ہگ بوسون کی تحقیق وجود میں آگئی) اِن قیاسات کو صحیح مان کر جو حقیقت میں ساختِ مادہ پر روشنی ڈالتے ہیں، ماہیتِ مادہ سے کوئی سروکار نہیں رکھتے۔اب سوال یہ ہے کہ خود سالمات یا الیکٹرانس کیا ہیں؟

اِس کے جواب میں سائنس والے چیستاں بجھاتے ہیں۔کوئی کہتا ہے کہ جسم کے یہ انتہائی اور آخری اجزائے ترکیبی مراکزِ قوت (سینٹرلائزڈ فورس) ہیں۔کسی کا اِدعا ہے کہ نہیں اِن کی اصل ما بعد الطبیعاتی نقطوں (میٹافزیکل پوائنٹس) سے زیادہ نہیں ہے جو سکون سے حرکت میں آکر قابلِ حس مادہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور کوئی سالمہ کی جگہ فقط اقلیدسی یا ہندسی نقطہ کا قائل ہے...بات یہ ہے کہ جس طرح نفس مادیت ایک خالص فلسفیانہ مسلک ہے جس پر بحث دائرۂ سائنس سے خارج ہے، اُسی طرح عقلیات میں ماہیتِ مادہ کی نسبت موشگافیوں کا حق بھی تنہا مابعد الطبیعات ہی کو حاصل ہے اور سائنس کا وظیفہ ماہیتِ اشیاء کی تحقیق نہیں ہے۔'' (مذہب وعقلیات ص۲۱،۲۲،۲۳)

☆ مادی نظریہ کے حامل کچھ ملحد گروہ ہیں جنہوں نے عدم سے وجود سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے زندگی کی

ابتدا کو مردہ مادہ سے عبارت ہونا گڑھ لیا۔ اِن میں سے بعض نے خیال کیا کہ اصل حیات واحد خلیہ والا سادہ جسمیہ ہے اور دوسروں نے خیال کیا کہ حیات چھوٹے حیاتی زلالی کتلہ (Bioalbimunous mass) سے عبارت ہے۔ وہ واحد ذی خلیہ سے کمتر اور سادہ تر ہوتا ہے۔ لہذا اُنہوں نے یونانی زبان میں اِس کا نام مونیرا (Monera) یعنی سادہ یونٹ رکھا اور اُنہوں نے سمجھا کہ وہ (ذاتی تولد) کے ساتھ جماد سے بنتا ہے۔ اِسکا قائل مشہور ترین المانی ماہر علم الاحیاء آرنسٹ ہیگل ہے۔

ہیگل (G.W.F.Hegel ۱۷۷۰ء-۱۸۳۱ء)

ہیگل کا کہنا ہے کہ کائنات مادہ سے بنی ہے اور مادہ ذرات سے بنا ہے اور کائنات میں ہر ذی روح اور غیر ذی روح شئ اِسی مادہ سے ظہور میں آئی اور حرکتِ عالم، دائمی حرکتِ تطور ہے جس کی ابتدا انتہائی سادہ ذرات سے ہوتی ہے اور کائنات کے اِرتقاء پر جا کر اُس کی اِنتہاء ہوتی ہے۔ لہذا ساری کی ساری کائنات اُس کے ذی حیات ہوں یا جماد ایک ہی طرح کے عناصر سے بنی ہے اور اس سلسلہ میں زندہ وغیر زندہ میں کوئی فرق نہیں (نوٹ کرنا چاہیے کہ حضرت نانوتوی ذات اور وجود کی وابستگی بتلا کر ہر شئی میں حیات ثابت کرتے ہیں اور اُس وجود کو وجود ذاتی سے مستفاد بتلاتے ہیں جو توحید ذات اور صفات کی عین حق شناسی ہے نہ کہ ہیگل کا مذکورہ اِلحاد) کیوں کہ عضوی مواد کے عناصر خود غیر عضوی مواد میں موجود ہوتے ہیں۔ اور بعض عضوی مواد کی تیاری کا اِمکانِ صناعی (غیر طبعی) طریقہ سے ہوتا ہے۔ اور اِس بنیاد پر ہیگل کہتا ہے کہ خالص حیواناتی انواع تولّدِ ذاتی کے طریقوں پر مردہ مادوں سے پیدا ہوئیں... ہیگل کی رائے ایک اندازہ پر کہ اصل حیات مادی عناصر کی مخصوص مقداروں کے درمیان متوازن نسبت سے پیدا ہوئی؛ لیکن یہ توازن بہت زیادہ دقیق ہے، اِس حد تک کہ عناصر کے کسی ایک جزو میں کمی اور کسی دوسرے جز میں زیادتی نشاۃ حیات یا تعطُّلِ حیات کا باعث بن سکتی ہے۔ یہ وہ اندازہ ہے جو ہیگل نے لگایا؛ لیکن وہ خود اور دیگر مادہ پرست جماد سے حیاتِ اول کی نشأۃ کے راز کو سمجھنے سے عاجز ہیں۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن: ص:۲۱۱)

☆ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''فلسفۂ جدیدہ (سائنس) زیادہ تر بلکہ تمام تر بزعم خود مشاہدات کا پابند ہے....، (لیکن) مادہ کے متعلق اکثر احکام محض خزافی وخیالی ہی ہیں۔'' ''کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہوکر اس سے ایک صورت پیدا ہوگئی، پھر شمس وکواکب ہوئے، نباتات ہوگئی اور

نباتات سے حیوانات۔‘‘

☆’’سائنس حال میں مادہ قدیمہ کو ایک مدت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد صورت سے محال ہے، کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شئی کا وجود بالقوہ ہے اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے،اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے۔ پس مادہ کو بلاصورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہوتا بقدم چہ رسد۔‘‘

(۴) مادہ کو بلاصورت کے موجود کہنے کا مقتضا یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہو

’’مادیت میں گھن تو آج سے دوسو (تین سو) برس پہلے لگ چکا تھا جب لاک (جان لاک John Locke ۱۵۹۶ء-تا-۱۶۵۰ء) نے صفاتِ اولیہ وثانویہ کی تقسیم کر کے یہ ثابت کر دکھایا تھا کہ رنگ،مزہ،بو وغیرہ صفاتِ ثانیہ محض ذہن کے احساسات ہیں‘‘اور’’برکلے نے کسی موجود فی الخارج قائم بالذات شی یا مادہ کا سرے سے انکار ہی کر دیا۔ ہیوم بھی دبی زبان سے برکلے ہی کا ہم آواز ہے۔‘‘ کانٹ البتہ کسی نامعلوم شی کو مادہ کا نام دیتا ہے؛لیکن اُس کے بعد کے نام ور فلاسفہ مثلاً فشتے،شیلنگ،ہیگل سب کے سب آڈیلسٹ یا منکرین مادہ ہی ہوئے۔ یہاں تک کہ ہکسلے (Huksale) جو ایک بڑا مادہ پرست اور نام ور امام سائنس ہے،اس کا اعتراف یہ ہے:

’’آخر کار ہم اِس ہیبت ناک ’’مادہ‘‘ کی نسبت اِس سے زیادہ کیا جانتے ہیں کہ وہ ہماری کیفیاتِ شعور کی ایک انجانی وفرضی علت کا نام ہے؟... غرض اٹھارہویں صدی کے اواخر سے... اہل سائنس کا فلسفیانہ مسلک مادیت نہیں؛ بلکہ وہ لاادریت ہے۔‘‘ (مذہب وعقلیات ص۲۱،۲۲،۲۳)

(۵) مادہ مع صورت کا قدیم ہونا بھی باطل ہے

مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے،تو بھی مادہ کا قدیم ہونا ثابت نہیں ہوتا

☆دوسری طرف فلسفہ قدیم میں مادہ کا وجود صورت کے ساتھ تسلیم کیا گیا ہے مگر صورت جب بھی ہوگی تو صورت نوعیہ اور صورت شخصیہ کے ساتھ ہوگی،صورت شخصیہ چوں کہ بدلتی رہتی ہے لہذا جب دوسری صورت شخصیہ آئے گی تو اگر پہلی صورت شخصیہ باقی رہتی ہے تو لازم آئے گا کہ شخص واحد دو شخص ہو جائے اور اگر پہلی

صورت شخصیہ زائل ہوگئی تو قدیم نہ تھی کیوں کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے ۔حضرت حکیم الامت کا ایک رسالہ ''الفتوح'' ہے جس میں روح سے متعلق تحقیقات درج ہیں ۔اس میں حادث اور قدیم کی بحث بھی شامل ہے،اس رسالہ کے مشمولات پر ایک صاحب کی طرف سے سوالات کیے گئے ہیں جن کے جواب حضرت نے ارقام فرمائے ہیں، وہ یہاں درج کیے جاتے ہیں:

''سوال:(۱) جناب نے جو روح کے قدم کو تکشف میں باطل فرمایا، اس میں علوم کا قِدمِ شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی؟

نمبر(۲) **ما ثبت قدمه امتنع عدمه** ۔(جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا اس کا عدم ممتنع ہوگا۔ف) یہ موجودات میں ہے، نہ اعدام میں ۔ ورنہ حوادث یومیہ کا وجود محال ہوجاوے کیوں کہ یہاں بھی اس کا عدم قدیم ہے تو جیسے علمِ حادثِ روح کا عدم محال ہے ۔ زید کے عدم کا عدم کیوں نہ محال ہوگا۔

الجواب نمبر۱: میں ہمیشہ سے حدوثِ'' **کل شخصٍ شخص** '' کے مستلزم للحدوث النوعی ہونے کو بدیہی سمجھتا ہوں اور تنبیہ اس پر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے تو جب ہر شخص حادث ہوگا تو قدمِ نوع کی کیا صورت ہوگی؟''

''اور یہ حکما کی حماقت ہے کہ وہ اجزاء عالم کو حادث بالشخص اور قدیم بالنوع کہتے ہیں کہ ہر ہر فرد تو حادث ہے مگر نوع قدیم ہے۔ حالانکہ وہ خود اس کے بھی قائل ہیں کہ نوع کا وجود بدون شخص کے نہیں ہوسکتا۔ پھر جب ہر ہر شخص حادث ہے۔تو نوع قدیم کا تحقق کیسے ہوگا؟ غرض دلائل عقلیہ سے بھی اور نقلیہ سے بھی مشیت حق کا مؤثر اصلی ہونا ہر طرح ثابت ہے۔اور جو شخص ہر بات میں 'لا تسلیم' ہی کا سبق پڑھ لے اس کا علاج متکلمین نے احراق بالنار بتلایا ہے۔

نیز فطرۃً بھی حق تعالی کی ہستی اور قدرت ماننے کی چیز ہے۔اور ماننے کی چیز کو نہ ماننا تحکم ہے۔اور تحکم کا تو کوئی بھی جواب نہیں ۔ہم منکر صانع کو پاگل سمجھتے ہیں کیونکہ وہ بھی ایسی ماننے کی چیز کو نہیں مانتا جس کے ماننے پر اجماعِ عقلاء و اتفاقِ مذاہب ہے اور ضرورت فطرت اس پر مزید۔ یہ تو کامل درجہ کی دہریت ہے کہ خدا ہی کو نہ مانے۔'' (خیر الحیات وخیر الممات ص ۵-اشرف الجواب ص ۲۸۵)

نمبر۲: جہل ،عدم محض نہیں ہے بلکہ عدمِ ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ میں مثل وجودی کے ہوتا ہے ۔ وجہ یہ کہ عدم

معلول ہوگا علت کا، پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور اس کے عدم سے عدم قدیم کا لازم آوے گا جو کہ محال ہے۔ پس یہ بھی ممتنع العدم ہوگا بخلاف عدم محض کے، کہ وہ معلول نہیں کسی علت کا، اس کے عدم سے کوئی محذور لازم نہیں آتا۔'' واللہ اعلم۔ ۲۳ ؍جمادی الاولیٰ ۱۳۳۴ھ۔(''جواب بعضے شبہات بر حدوث مذکور در رسالہ الفتوح ''بوادر النوادر جلد ا ص ۳۶ تا ۳۷)

مذکورہ خیال کا اصولی جائزہ لیتے ہوئے شیخ جسر مادہ پرست اہل سائنس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

''غور وفکر کرنے والا محقق تمہارے مذہب میں تین قضیے پاتا ہے جن کا بیک وقت ثابت کرنا ناممکن ہے۔ ایک کا ثبوت حتمی طور پر دوسرے کے ثبوت کی نفی کرتا ہے۔

پہلا قضیہ: مادہ اور اُس کی حرکت کو قدیم کہتے ہو اور یہ کہ وہ دونوں ازل سے متلازم اور باہم لاینفک ہیں۔

دوسرا قضیہ: جب طبقاتِ ارضی کے علم کے ذریعہ تمہیں یہ اِنکشاف ہوا کہ حیوانات ونبات کی انواع عدم سے وجود میں آئیں۔ اور انسان عہد کے لحاظ سے اُن کے بھی بعد میں وجود میں آیا، تو تم نے زندہ انواع کے حدوث کی بات کی۔

تیسرا قضیہ: ساری تنوعات مادہ کے اجزاء کی حرکت کے واسطے سے پیدا ہوئیں اور ضرورت کے طور پر یہ حرکت ازل سے اُن کے لیے لازم ہے اور مادہ اور حرکت میں کوئی اختیار ہے، نہ ارادہ۔ اور تمہارے نزدیک اِس کے معنی یہ ہیں کہ تنوعات، مادہ اور اُس کی حرکت سے علت کے ذریعہ معلول کے طور پر وجود میں آئیں۔

شیخ جسر کا جواب: یہ تین قضیے ہیں جن کو تم ثابت کرتے ہو اور میں تمہیں اُن کا جواب دیتا ہوں۔

ہر عقل بلا شبہہ یہ فیصلہ کرتی ہے کہ شی اپنی علتِ مستلزمہ سے ہرگز پیچھے نہیں رہتی۔ اگر علت حادث ہو، تو شی بلا تاخیر اُس کے پیچھے حادث ہوتی ہے اور گر علت قدیمہ ہو، تو شی بھی قدیم ہوتی ہے، ورنہ معلول کے بغیر علت کا وجود لازم آئے گا جو عقلی طور پر محال ہے۔ لہٰذا تمہارا مادہ اور اُس کی حرکت جو کائنات کے تنوعات کی علت ہیں، کے قدم کی بات سے اِن تنوعات کا قدم لازم آتا ہے، حالاں کہ تم اِن کے قدم کے قائل نہیں ہو۔

اِس معاملہ میں تم تین امور کے درمیان ہو: (۱) یا تو تم اپنے اِکتشاف کے برخلاف علت کی پیروی میں ان معلول تنوعات کے قدم کی بات کرو، (۲) یا تم یہ کہو کہ مادہ اور اُس کی حرکت اِختیار اور ارادہ کے دونوں فاعل ہیں اور انہوں نے تنوعات کے حدوث کے لیے ایک زمانہ متعین کر لیا تھا؛ مگر اِس سے تمہیں شدید انکار

ہے۔(۳)اور یا تم مادہ اور اُس کی حرکت کے حدوث کی بات کرو۔اور وہی مطلوب ہے۔‘‘

(فلسفہ، سائنس اور قرآن ص۲۲۱، ۲۲۲)

کوئی شخص اسلام کا دعوی کرنے کے ساتھ مادہ کے قدیم ہونے کے تصور میں اہل سائنس کے ساتھ موافقت نہیں کرسکتا، اس لیے کہ:

’’اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں؛ کیوں کہ سائنس کی رو سے جب مادّہ کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے، تو وہ واجب الوجود ہوگیا۔ اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا، خود خلافِ عقل ہے۔ جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اُس کا (یعنی مادّہ کا) اپنی صفاتِ حرکت وحرارت اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث مادہ پر۔‘‘ اور سائنس کے عقیدۂ قدم عالم کی نفی پر۔

عالم کا وجود اور تدبیر بغیر صانع اور مدبر الامر کے ممکن نہیں

’’خدائے واجب الوجود کے ساتھ علم، قدرت، ارادہ، مشیت تمام صفاتِ کمال ذاتی خانہ زاد موجود ہیں: ’’تمام عالم میں ان کا تصرف ہے اور وہ خود نظر نہیں آتے گو یہ سب تصرفات انہیں کے ہیں رازق نظر نہیں آتا رزق نظر آتا ہے۔ اس سے یہ دہری سمجھے کوئی ہے ہی نہیں۔ ان فلاسفہ اور دہریوں کی مثال ایسی ہے جیسے ایک چیونٹی لکھے ہوئے کاغذ پر چلی اس پر حروف لکھے دیکھ کر کہنے لگی کیسے اچھے حروف بن رہے ہیں، دوسری چیونٹی نے کہا یہ خود بخود نہیں بنے، بلکہ یہ قلم نے بنائے ہیں، تیسری نے کہا کہ قلم کیا بناتا وہ قلم کس کے ہاتھ میں ہے اس ہاتھ نے بنائے ہیں، چوتھی نے کہا کہ ہاتھ کیا بناتا جس نے ہاتھ بنایا سب اس کا کمال ہے۔ غرض ایک حقیقت پر پہونچ گئی باقی سب وسائط میں الجھے ہوئے ہیں اور حقیقت سے بے خبر ہیں۔‘‘ (ملفوظات حکیم الامت جلد۴ ص۲۱۱، ۲۱۲)

شیخ الموزون بھی یہی بات کہتے ہیں:

’’اگر تم چھوٹے چھوٹے حیوانات میں غور کرو، تو اُن میں اِس قدر اِدراک موجود پاؤ گے جو اُن کی زندگی کی حفاظت کے لیے کافی ہے۔ لیکن کیا تم اِن میں انسان کی حقیقت کا بھی ادراک پاتے ہو اور کیا وہ انسان کے اعضاء کی تفصیل اور اُن کے وظائف اور انسان کے سننے، دیکھنے، سونگھنے، چکھنے، چھونے، غذا حاصل

کرنے اور اُس کے جسم میں گردشِ خون کی کیفیت کا تصور کرسکتے ہیں؟ کیا وہ انسان کے سوچ وفکر کی کیفیت اور اُس کے اعمال کے اسرار، اُس کی تشکیل، اُس کے اختراعات اور اُس کی ایجادات کی کیفیت کا تصور کرسکتے ہیں؟ اور کیا اُن کے عقل میں یہ بات آسکتی ہے کہ انسان نے اِن سب چیزوں کو کیسے بنایا؟ اور اس کے بنانے کا کیا مقصد اُس کے پیشِ نظر تھا؟ اور انسان اللہ تعالی کے علم، قدرت اور حکمت کا اپنے علم ومقدور کے ساتھ اِحاطہ کرنے سے فروتر ہے۔ بہ نسبت ان چھوٹے چھوٹے حیوانات کے، کہ وہ انسان کی کیفیات کا اِحاطہ کریں۔'' (الجسر ص ۲۳۲)''

مدۃ الترک کا مسئلہ:

خدائے تعالی کی صفات کے باب میں ایک خلجان مدۃ الترک ہے۔

مغرب میں تھامس اکویناس (Aquinas Thomas ۱۲۲۵-۱۲۷۴) ایک ایسا فلسفی ہے جو اگرچہ عقلیات کے باب میں ابن رشد کے غلو آمیز نتائج کا تعاقب کرنے والا، سے مشہور ہوا؛ لیکن صفاتِ باری تعالی کے باب میں درست تحقیق پیش کر پانے سے قاصر رہا۔ بلکہ ابن رشد کے متعلق ابہام اور مغالطے پیدا کرنے والا فلسفی بھی یہی ہے۔ تھامس اکویناس اللہ کی وحدانیت ثابت کرنے کے بعد ''جب ایک معین زمانہ میں اللہ کے عالم کو تخلیق کرنے پر اور ''مدۃ الترک'' سے متعلق فلسفیوں کے اِشکال پر بحث کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ عقل اُس کے تصور سے عاجز اور کوتاہ ہے، تو وہ اپنی رائے میں تردد کا شکار ہو جاتا ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن؛ ص ۱۳۱)

حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ سے ایک صاحب نے ''مدۃ الترک'' سے متعلق فلسفیوں کے اسی اِشکال کے حوالہ سے یہی سوال'' دریافت کیا کہ یہ تو عقیدہ ہے کہ حق تعالی کے سوا تمام اشیاء حادث ہیں اور ان اشیاء میں عرش بھی داخل ہے، لیکن اگر عرش کو قدیم نہ مانیں؛ بلکہ حادث کہیں اور کسی دوسری چیز میں قِدم کا شبہ بھی نہیں تو کوئی چیز بھی قدیم نہ ہوگی اور اس صورت میں ظاہراً صفات باری تعالی کا تعطل لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی اثر ہی ظاہر نہیں ہوا، اس کا کیا جواب ہوگا؟

جواب: ارشاد فرمایا کہ غلط ہے کہ صفات کا تعطل لازم آئے گا کیوں کہ صفات کے تعطل کے معنی یہ ہیں کہ موصوف اگر اس صفت کے اثر کو ظاہر کرنا چاہے تو بھی نہ کرسکے تب کہہ سکتے ہیں کہ تعطل ہوا اور اگر اس کو

ظاہر کر سکے اور پھر اپنے اختیار سے نہ کرے تو اس کو تعطل نہیں کہتے چنانچہ اگر کوئی شجاع ہو تو اس کے شجاع ہونے کے معنی یہ نہیں کہ اس کا ہاتھ کبھی رکتا ہی نہیں بلکہ ہر وقت وہ حرب وضرب ہی میں مشغول رہتا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ شخص میدان جنگ سے واپس آ کر اپنے گھر میں خورد و نوش وغیرہ یا کسی دوسرے کام میں مصروف ہو تو وہ شجاع نہ رہے۔ اسی طرح جو شخص تلوار چلانا اچھی جانتا ہو، تو اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ ہر وقت مار دھاڑ ہی کرتا رہتا ہے۔ پس جب تعطل کے معنی معلوم ہو گئے، تو اب دیکھنا چاہیے کہ جب عرش نہ تھا اور نہ کوئی اور مخلوق موجود تھی، تو اس وقت بھی حق تعالیٰ اپنی صفات کے اظہار پر قادر تھے یا نہیں۔ سو ظاہر ہے کہ جیسی مخلوقات کے پیدا کرنے کے بعد اپنی صفات کے اظہار پر قادر ہیں، اُسی طرح مخلوق کے حدوث سے قبل بھی وہ اپنی صفات کے اظہار پر قادر تھے تو پھر تعطل صفات کا کہاں لازم آیا؟ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۹، ص ۱۶۴)

برہانِ قاسم

جس مسئلہ کی عقدہ کشائی میں تھامس اکوینا س مضطرب و متردد تھا، اُسے حضرت نانوتویؒ نے کس خوبی سے کھولا ہے، فرماتے ہیں: ''منشائے محبوبیت اور محمودیت۔ جس کو جمال کہیے یا کمال۔ وہ سب خدا کے خانہ زاد ہیں اور اِس وجہ سے قبل تعلقِ محبتِ محبان یا حمدِ حامدان بھی اگر خدائے تعالیٰ کو محبوب کہیے، تو بجا ہے۔

سارے جہاں میں دستور ہے کہ شجاعوں اور خوش اخلاقوں اور سخیوں کو ہر دم اور ہر وقت شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے ہیں۔ خواہ شجاعت اور خوش خلقی اور سخاوت کا وقت ہو کہ نہ ہو۔ یعنی دلاوری کا ظہور اعداء کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا ظہور اپنے، بیگانہ کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کو مال کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے۔ تنہا کسی گوشے میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو، تو اِن اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر بایں ہمہ ہر وقت اِس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے رہتے ہیں۔ اور وجہ اِس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ قوت۔ جو منشاء شجاعت اور دلاوری کی ہوتی ہے اور وہ وصف، جو باعثِ داد و دہش ہوتا ہے، مثل قوتِ باصرہ کے، دیکھو یا نہ دیکھو اور مثل قوتِ سامعہ کے، سنو یا نہ سنو، ہر دم اور ہر وقت ساتھ رہتے ہیں۔ سو اِسی طرح وہ جمال اور کمال۔ جو باعثِ محبت اور موجبِ ستائش ہوتا ہے۔ خداوند کریم میں ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے، کسی کو اُس زاتِ پاک سے محبت ہو یا نہ ہو اور کسی کو اُس کی حمد و ثنا کی توفیق ہو کہ نہ ہو۔'' (تقریر دل پذیر ص ۲۹۸، ۲۹۹)

(۶)عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا،اس کا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں۔

اور مستبعدات وقوع سے آبی نہیں اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔

اصول موضوعہ نمبر۲،اور۳ میں جن قاعدوں کا بیان حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا ہے،خود لیبنز نے اُنہی قاعدوں کی وضاحت اِس طرح کی ہے۔''ہر وہ عقلی حقیقت جس کی نفی یا اِثبات کا عقل اِقرار کرے ،اُس کا اِنحصار دو ضروری اصولوں پر ہوتا ہے:

(۱)مبداء التناقض(The Principle of contradiction)

(۲)مبداء العلۃ الکافیۃ(The principle of sufficient reason)

اِس کی وضاحت یہ ہے کہ کوئی بھی تصور جو ہم کریں،اُس کا ممکن یا محال یا واجب ہونا ضروری ہے اور ہر وہ شی جس کے وقوع کے تصور سے عقلی تناقض واجب ہوتا ہو،وہ محال ہے اور ہر وہ شی جس کے وقوع کے تصور سے عقلی تناقض واجب نہ ہوتا ہو،وہ ممکن ہے۔اور ہر وہ شی جس کے عدم وجود کے تصور سے عقلی تناقض واجب ہوتا ہو،وہ واجب ہے۔اِس طرح ہر وہ واقعہ جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ علتِ ضروریہ کے قانون کی بنیاد پر اُس کی کوئی علت جو اُس کے وقوع کا سبب ہو،ناگزیر ہے۔اور لازم ہے کہ یہ علت اُس کے وقوع کے لیے کافی ہو۔اور اُس کے وقوع کے لیے علتِ کافیہ کے نہ ہون کی بات (کا) عقل کے متناقض ہونا واجب ہے۔اور ان دو اصولوں،مبداء التناقض مبداء العلۃ الکافیۃ کی بنیاد پر ہمارے لیے ''الممکن'' کی معرفت ممکن ہے اور ''الواقع'' کی علت معلوم کرنا ممکن ہے۔

کسی شی کے حصول کے امکان پر حکم لگانے کے لیے ہمارے لیے کافی ہے کہ ہم ''مبداء التناقض کی اساس پر سوال کریں:کیا اس کے حصول و وقوع کے تصور کا عقل کے ساتھ متناقض ہونا لازم ہے یا نہیں؟اگر عقل کے ساتھ اُس کے وقوع کے تصور کا تناقض لازم ہوا،تو ہم فیصلہ کریں گے کہ وہ ناممکن ہے۔اور اگر عقل کے ساتھ اُس کے وقوع کے تصور کا تناقض لازم نہ ہوا،تو ہمارا فیصلہ ہوگا کہ وہ ''ممکن'' ہے؛اگرچہ عقل اُس سے بُعد کا تقاضا کرتی ہو اور اُس کے تصور سے عاجز ودرماندہ رہ گئی ہو۔

اِسی طرح کسی شی کے وجود کے وجوب پر حکم لگانے کے لیے ہم سوال کریں گے:کیا اِس کے وجود کے عدم تصور کا عقل کے ساتھ متناقض ہونا واجب ہے یا نہیں؟اگر اس کے وجود کے عدم تصور کا عقل کے ساتھ

متناقض ہونا واجب ہوا، تو ہمارا فیصلہ ہوگا کہ وہ واجب الوجود ہے، ورنہ نہیں۔

اِس کے بعد جب ہم زیرِ مشاہدہ ''الواقع'' کی طرف منتقل ہوتے ہیں، تو علتِ کافیہ کی بنیاد پر دیکھتے ہیں کہ اِس واقعہ کے وقوع کے لیے کسی کا ہونا ناگزیر ہے اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ وہ علت 'علتِ کافیہ' ہو۔ پس عقل کی رو سے علتِ کافیہ کا وجود امر واجب ہے اور اس علتِ کافیہ کا انکار (کا) عقل سے متناقض ہونا واجب ہے؛ کیوں کہ وہ ''الواجب'' کی قسم سے ہے۔

اِس مضبوط عقلی اساس پر لائبنز نے وجود، عدم سے وجود اور موجد سے متعلق اپنی آراء کی تعمیر کی.......اِس کے بعد اُس نے دلیل دی کہ اللہ کے وجود کا نظریہ ممکنہ ہے؛ کیوں کہ یہ کسی بھی عقلی تناقض کے لیے واجب نہیں۔ اور اُس نے دلیل دی کہ عدم سے تخلیق ممکن ہے؛ کیوں کہ اُس کے تصور کے لیے عقلی تناقض واجب نہیں آتا؛ اگر چہ عقل اُس کے تصور سے عاجز ہو۔ پھر وہ اِس عالم ''الواقع'' کی طرف منتقل ہوا اور کہا کہ وہ واقع ہے نظر آتا ہے، موجود ہے اور اُس نے خود اپنے آپ کو نہیں بنایا، کیوں کہ یہ قول کہ اُس نے اپنے آپ کو بنایا عقلی تناقض پیدا کرتا ہے، عقلی تناقض کو واجب کرتا ہے۔ لہذا لازم ہے کہ اُس کے وجود کے لیے کوئی علتِ کافیہ ہو، کیوں کہ علتِ کافیہ کے بغیر وہ (یعنی اُس کا وقوع۔ف) ممکن نہیں ہوسکتا، جب کہ وہ واقع اور موجود ہے۔ اور اُس کے وجود کے انکار کی کوئی صورت نہیں۔ اور جب تک وہ موجود ہے اور اُس میں یہ نظام واحکام کمال کی حد تک موجود ہے، ناگزیر ہے کہ اُس کے وجود کے لیے کوئی علتِ کافیہ ہو اور وہ انتہائی قدرت، حکمت اور صفاتِ کمال کی مالک ہو اور یہ علتِ کافیہ اللہ ہی ہے ''الواجب الوجود'' جس کے وجود کے انکار سے عقلی تناقض واجب آتا ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵)

لیکن اِس قدر دانشمندی کی بات کرنے والا فلسفی جس مقام پر پھسلا، وہ روح وجسم کے تعلق واتصال کی علت کا مسئلہ تھا جس کے تحت اُس نے اللہ کی حکمت اور کمال کی نفی کی اور 'جبر' کا قائل ہوا جس کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا۔ مگر اُس کے اِس مسئلہ کا حل بھی اصول موضوعہ نمبر ۳ سے یا لائبنز کے بیان کردہ مذکورہ بالا اصول سے ہی واضح ہے کہ:

''جب ہم نہیں سمجھ پاتے اور ممکن ہے کہ کبھی نہ سمجھ پائیں کہ روح وجسم میں اتصال کی تکمیل کیسے ہوتی ہے؟ تو اِس کا مطلب یہ تو نہیں کہ وہ ممکن ہی نہیں۔ ہمارے لیے اتنا کافی ہے کہ ہم لائبنز کے ساتھ یہ کہیں کہ وہ

ممکن ہے، کیوں کہ اس کا تصور عقل کے متناقض نہیں۔ اور جب وہ ممکن ہوا تو ہمیں یہ کہنے میں کوئی چیز مانع نہیں کہ ''وہ اللہ کی قدرت سے مکمل ہوتا ہے۔ بجائے اِس کے کہ ہم اُس کی تفسیر و تعلیل زیادہ مشکل بظاہر بعید تر اور الجبریہ کے قریب تر نظریہ سے کریں جو اللہ سبحانہ و تعالی کے عدل و حکمت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔''

(فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۱۷۵)

(۷) اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اِس کی گفتگو فلاسفہ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہو چکی ہے۔

فلسفہ میں ''قدیم مطلق کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: (۱) زمانہ کی رو سے (۲) ذات کی رو سے۔

قدیم بحساب زمانہ وہ ہے جس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں۔ قدیم بحساب ذات وہ ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں۔...... ''فلاسفہ کہتے ہیں کہ: ''کائنات کی جو یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ قدیم ہے، تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ زمانے کے حساب سے قدیم ہوتی ہے، نہ کہ ذات کے حساب سے۔''

(فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۸۳، ۸۴)

پھر اِس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ: ''کائنات کے ساتھ اللہ کا تعلق معلول کے ساتھ علت والا نہیں کہ زمانہ کو اس میں کوئی دخل ہو۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۶۶، ۶۷)

لیکن یہ دلیل باطل ہے؛ کیوں کہ: ''خدائے تعالی سے ہر قسم کے حادث کے صدور کا تعلق (خواہ مادہ ہو یا غیر مادہ) معلول کے ساتھ علت والا تو درست نہیں؛ لیکن تعلق بطریق اختیار ضروری ہے جس کے ساتھ اُس وقت کی تخصیص بھی لازم ہے، جس میں کہ وہ حادث صادر ہوا۔ اور یہ سوال کہ متعین وقت کی ہی تخصیص کیوں، اُس کے علاوہ دوسرے وقت کی کیوں نہیں، اس لیے صحیح نہیں کہ اختیار کی ماہیت میں یہ تخصیص داخل ہے۔ اور ذات و ذاتی کے درمیان فصل و خلل بھی درست نہیں۔

(الشطر الثانی، درایۃ العصمۃ؛ تنقیدات علی الفلسفۃ الجدیدۃ من الرسالۃ الحمیدیۃ: ص ۷۹)

واجب الوجود کے باب میں: ''یہ ہے استدلال کی وہ خطا جو صفتِ قدرت پر وقوف کرنے اور صفتِ ارادہ کو بھلا دینے سے پیدا ہوئی اور اسی خطا نے بہت سارے انسانوں کو فریب دیا ہے۔.... غزالی نے اس کا ناقابلِ تردید جواب دیا ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۶۷)

اور یہ جواب درحقیقت وہی ہے جو اِثباتِ توحید کی عقلی دلیل ہے، جس کا لقب ''برہان تمانع'' ہے، جسے حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے اُسلوب میں پیش کیا جارہا ہے:

دلیل تمانع؛ دلیل توحید

فلسفی طریقہ پر وجود صانع کی دلیل یہ ہے کہ تمام عالم حادث ہے کیوں کہ بہت سی چیزوں کا حدوث تو ہم کو مشاہد ہوتا ہے اور جن کا حدوث مشاہد نہیں ہوا اُن کے احوال کا تغیر وانقلاب بتلارہا ہے کہ یہ حادث ہیں کیوں کہ محل حادث کا حادث ہوتا ہے۔..... غرض اشیاء عالم کا تغیر وانقلاب پتہ دے رہا ہے کہ یہ سب حادث ہیں قدیم نہیں یعنی ان کا وجود دائمی اور ضروری نہیں اور حادث کے لئے ممکن ہونا لازم ہے اور ممکن کے لئے کسی مرجح کی ضرورت ہے۔ کیوں کہ ممکن وہ ہے جس کا وجود وعدم مساوی ہو۔ یعنی نہ اس کے لئے موجود ہونا ضروری ہے نہ معدوم ہونا ضروری ہے اور جس کا وجود وعدم وجود برابر ہو تو اس کے وجود کے لئے کوئی مرجح ہونا چاہئے، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے۔ پھر اس مرجح میں گفتگو کی جائے گی کہ وہ ممکن ہے یا کچھ اور ہے، اور اگر مرجح ممکن ہو تو اس کے لئے دوسرے مرجح کی ضرورت ہوگی اور چونکہ تسلسل محال ہے اس لئے کہیں نہ کہیں سلسلہ ختم کرنا پڑے گا اور یہ ماننا پڑے گا کہ مرجح ایسی ذات ہے جو ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود ہے۔ اسی واجب الوجود کو ہم صانع اور خلاق عالم کہتے ہیں۔''

ربط حادث بالقدیم:

اس پر ایک سوال یہ ہوگا کہ صانع کے ماننے کے بعد بھی تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیوں کہ صانع نے تمام مخلوقات کو ایک دم سے پیدا نہیں کیا اور ایک حال میں پیدا نہیں کیا۔ بلکہ کسی کو آج پیدا کیا کسی کو آج سے ہزار برس سو برس پہلے پیدا کیا اور کسی کو بعد میں پیدا کرے گا۔ اور کسی کو حسین بنایا، کسی کو بدشکل، کسی کو مرد، کسی کو عورت، کسی کو امیر، کسی کو غریب، کسی کو عاقل، کسی کو احمق، تو یہاں مرجح کون ہے زید کو آج کیوں پیدا کیا کل کیوں نہیں کیا تھا۔ اور اس کو امیر کیوں بنایا۔ عمرو کی طرح غریب کیوں نہ بنایا، زید کو عمرو پر کیا ترجیح تھی مثلاً۔ اس سوال کا جواب حکمائے اسلام کے سواء کوئی نہ دے سکا، فلاسفہ کی عقلیں یہاں آکر چکر کھانے لگیں۔ حکمائے اسلام نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان امور میں ارادۂ واجب مرجح ہے۔ اور ارادہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے مرجح ہے اس کے لئے کسی دوسرے مرجح کی ضرورت نہیں۔ اس پر حکمائے یونان کی طرف سے ان

کے معتقدوں نے یہ اشکال وارد کیا ہے کہ بیشک یہ تو ہم نے مان لیا کہ ارادہ کے لئے کسی مرجح کی ضرورت نہیں، وہ خود اپنی ذات سے مرجح ہے مگر یقیناً خدا تعالی کا ارادہ قدیم ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ تو قدیم اور مراد حادث ہو، اس صورت میں تخلف مراد کا ارادہ سے لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔اس کا جواب حکمائے اسلام نے ایسا دیا ہے کہ حکمائے یونان کے دانت کھٹے ہوگئے۔فرمایا کہ صفات واجب اپنی ذات میں قدیم ہیں مگر ان کا تعلق ممکنات کے ساتھ حادث ہے اور تخلف مراد کا تعلقِ ارادہ کے بعد محال ہے، اس سے پہلے محال نہیں۔پس ہم یہ کہیں گے کہ ارادہ کا تعلق مختلف طور سے ہوتا ہے (اس لئے مراد کا وجود بھی مختلف از منہ اور مختلف حالات کے ساتھ ہوتا ہے)۔''(غایۃ النجاح ص ۲۰، اشرف الجواب ص ۵۶۸)

حضرت نانوتوی کی برہانِ قاطع

بعض فلاسفہ قدیم کو مادہ کی صفت قرار دینا درست بتلاتے ہیں۔متکلمین کے نزدیک یہ مصداق محالات میں سے ہے؛ بلکہ وہ اس تقسیم (قدیم ذاتی و قدیم زمانی) کو ہی سرے سے باطل قرار دیتے ہیں۔حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوؒ فرماتے ہیں:

''عالم سارا کا سارا حادث ہے، اِس میں سے ایک چیز بھی قدیم نہیں۔اگر ایک چیز بھی قدیم ہوگی، تو ایسی چیز کی نسبت یہ کہنا پڑے گا کہ یہ چیز مخلوق نہیں ۔اور جب مخلوق نہ ہوگی، تو دوسرا خدا اور نکلے گا۔''(حجۃ الاسلام ص ۸۳)

رہی قدیم بالذات اور قدیم بالزمان کی تقسیم، تو اُس کے متعلق حضرت نانوتویؒ فرماتے ہیں:

''یوں تو اور بھی بہت سے اوصاف بالذات و بالعرض نہیں ہوتے ، پر دو چیزیں ایسی ہیں کہ اُن میں بالذات و بالعرض نہیں نکالا جاسکتا۔ایک خدائی، دوسرے اِمکانِ خاص۔اِن دونوں میں تو فرق بالذات و بالعرض (بالکل)نہیں ہوتا۔جیسے امکان کے لیے ایک امکان بالذات ہی فرد ہے، امکان بالغیر کی گنجائش نہیں؛ ورنہ واجب اور ممتنع بھی کبھی ممکن خاص ہو جایا کرتی ۔ایسے ہی خدائی کے لیے ایک ہی بالذات کی صورت ہے؛ ورنہ ممکن اور ممتنع بھی کبھی نہ کبھی خدا ہو جائے اور بھی نہیں تو اُن کا خدا ہونا ممکن تو ہوتا۔''

(تحذیر الناس مطبع مجتبائی ص ۳۰، ۳۱)

نوٹ: اِمکانِ خاص:

وہ چیز جس کا نہ عدم ضروری ہو، نہ وجود، جیسے سارا جہان ممکن بِامکانِ خاص ہے۔ کیوں کہ اس کا نل موجود ہونا ضروری ہے، نہ معدوم ہونا۔ اِمکانِ خاص کا اِطلاق واجبِ تعالیٰ پر نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اُن کا وجود ضروری ہے۔

قدم: قدم کے معنی ہیں کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا؛ بلکہ اُس کا ہمیشہ سے موجود ہونا۔

فلاسفہ، قدم کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں:

(۱) قدمِ ذاتی: کسی چیز کا اپنے وجود میں دوسری چیز کا محتاج نہ ہونا۔ ری ہے۔

قدم زمانی: وکسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا۔ یعنی وہ شی جو کبھی بھی معدوم نہ رہی ہو، ہمیشہ سے موجود ہو۔

صوفیہ کے نزدیک ''بعض اجزائے عالم مجرد عن المادۃ ہیں۔ چناں چہ روح کو وہ مجرد کہتے ہیں۔ اور اِس کے علاوہ انسان میں بعض لطیفے اُن کو اور مکشوف ہوئے ہیں'' جو مجرد ہیں۔ ''اور اُن کے نزدیک حقیقتِ انسان ان مجردات اور جسدِ مادی سے مرکب ہے۔'' عالم امر عالمِ مجرد کو کہتے ہیں۔ ''بعض متکلمین ... کے نزدیک یہ مقدمہ مسلمہ ہے کہ تجرد اخص صفاتِ باری تعالیٰ سے ہے... مگر صوفیہ نے اِس کے جواب میں کہا ہے کہ اِس کی کوئی دلیل نہیں کہ تجرد اخص صفاتِ باری تعالیٰ سے ہے؛ بلکہ اخص صفات حکماء کے نزدیک تو صرف وجوب بالذات ہے۔ اور اہلِ حق کے نزدیک وجوب بالذات کی طرح قدم بھی اخص صفات میں سے ہے؛ بلکہ وجوب بالذات اور قدم دونوں متلازم ہیں۔

اور یہ جو فلاسفہ کہتے ہیں کہ قدم کی دو قسمیں ہیں: قدم بالذات اور قدم بالزمان۔ اور قدم بالزمان کو واجب کے ساتھ خاص نہیں کہتے۔ تو میں کہتا ہوں کہ دلائل سے ثابت ہو چکا کہ قدم بالزمان ممکن کے لیے کوئی چیز نہیں۔ اِسی لیے... ممکن چیز قدیم بالزمان بھی نہیں۔'' (اشرف التفاسیر جلد۲ص ۱۷۰-۱۷۲)

(۸) فہم کی بے بسی کی وجہ سے مادہ کو قدیم کہنا قیاس الغائب علی الشاہد ہے:

اللہ تعالیٰ کے وجود اور اُس کے کائنات کو عدم سے وجود میں لانے سے متعلق تمہارے اعتقد کو تین شبہات لاحق ہیں:

(۱)الالٰہ العظیم جس کی کوئی مثال نہیں کی حقیقت کے تصور سے عقلوں کا عجز۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ:''جب تمہاری عقلیں الالٰہ کے تصور سے محروم ہیں،تو اُس سے اُس کا عدمِ وجود لازم نہیں آتا۔ بہت سے حقائق پورے پورے تصور میں نہیں آتے جب کہ حقیقتاً وہ موجود ہوتے ہیں اور اُن کے وجود پر عقلی دلیل قائم ہوتی ہے اور تمہارا یہ فیصلہ کہ کوئی شی جو جسم اور مادہ سے مبرا ہو،اُس کا وجود ممکن نہیں قیاس الغائب علی التمثیل (Analogy) پر مبنی ہے جس کے ساتھ تم اشیاء سے مطلع ہوتے ہو۔اور یہ قیاس کوئی قاطع دلیل نہیں ہے؛ بلکہ دھوکا دینے والی دلیل ہے۔...۔عالم مادی کے مشاہدہ پر تمہارا قیاس اِن دونوں-عالمِ مادی اور اللہ تعالی- کی ذاتِ گرامی کے مابین فرق کے ہوتے ہوئے مغالطے کا شکار ہے۔''(الجسر ص۲۳۰)

(۲)''دوسرا شبہہ ،وہ ہے عدم سے خلقِ عالم کے تصور سے عجز و درماندگی ،الجسرؒ اُس کے جواب میں کہتے ہیں:''حقیقۃ الامری کے تصور کا فقدان اُس کے عدم وجود کے لیے دلیل نہیں بن جاتا۔اور لاشی سے کسی شی کے تصور سے عجز و درماندگی کی بنیاد صرف قیاس التمثیل ہے۔کیوں کہ تم نے عدم سے وجود میں آتی ہوئی کسی چیز کو مشاہدہ نہیں کیا؛لیکن کسی لاشی کے وجود کے عدمِ مشاہدہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اِس کا ہونا محال ہے۔''

(۳)''تیسرا شبہہ تمہارا وہ قول ہے کہ تم کائنات میں ایسی چیزیں دیکھتے ہو جو قصد اور حکمت پر منطبق نہیں ہوتیں؛ بلکہ اُن کا شدید انطباق ضرورت پر ہوتا ہے۔اِس کا جواب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالی کی مصنوعات میں اُس کے اسرار کی واضح حکمتوں کو دیکھتے ہیں۔اور آئے دن ہم پر ایک کے بعد دوسری حکمت کا انکشاف ہوتا رہتا ہے جو ہم پر طویل زمانوں سے مخفی چلی آرہی تھی۔لہذا جب ہم کسی ایسی چیز کو دیکھیں جس کی حکمت ہم پر ظاہر نہ ہو،تو ہمارا عقیدہ یہ نہیں ہوتا کہ وہ بے مقصد بنائی گئی ہے؛ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ الہ العالمین حکیم ہے۔اور اُس کے صاحبِ حکمت ہونے کی دلیل اُس کے حکمت کے وہ آثار ہیں جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور آئے دن اُس سے مطلع ہوتے جارہے ہیں۔یہ اُس حکمت کے دلائل میں سے ہیں جو ہم سے طویل عرصہ تک مخفی رہی۔کہ پھر ہم پر ظاہر ہوگئی۔بدیں صورت ناگزیر ہے کہ وہ چیز جس کی حکمت ہم پر ظاہر نہیں ہوئی،اُس حکمت پر مبنی ہے جو ہم سے مخفی رکھی گئی۔''(۲۳۱)

حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''تعلق علم الواجب بالممکنات میں حکماء کا اختلاف مُشعِر ہے کہ حقیقتِ حال تک اکثر کی رسائی ممکن نہیں ہوئی اور یہ مباحث یعنی مخلوق کو خالق پر قیاس کرتے ہیں اور حادث کو احکام قدیم کا مقیس علیہ ٹھہراتے ہیں۔ شرفِ لاندری سے محروم ہیں۔ جہلِ مرکب میں مبتلا حمقِ محض میں گرفتار۔ (جولوگ) جہالت ونادانی میں پھنسے ہوئے (ہوں) اور جن کو اپنے علم کے تعلق کی کیفیت نہ معلوم ہو، وہ حق تعالیٰ شانہ کے علم پر زبان درازی کریں! (نعوذ باللہ)۔'' (ملفوظات جلد۲۹ص۱۴۲)

نیز ''ربط حادث بالقدیم کا مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ سبھی کے نزدیک ایک سخت کٹھن مسئلہ ہے۔ اِس کی پوری حقیقت کسی کی سمجھ میں میں نہیں آئی۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ربط ایک نسبت ہے اور کسی نسبت کا تحقق اُس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اُس کے طرفین یعنی منتسبین کا اِدراک نہ ہو۔ اور یہاں طرفین ایک طرف تو حادث ہے جس کا اِدراک انسان کے لیے مشکل، (ا) حاشیہ: (ا) سائنس داں راجر بیکن جو مغربی دنیا میں سائنسی طریقۂ کار کا بانی سمجھا جاتا ہے، کا یہ اقرار نقل کیا گیا ہے کہ ''طبیعیات کے علماء میں کوئی ایسا عالم نہیں پایا جاتا جو ایک مکھی کی حقیقت اور اُس کی خصوصیات کی معرفت کی اِستطاعت رکھتا ہو، چہ جائے کہ وہ اللہ کی ذات کی حقیقت کو پالے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن از الشیخ ندیم الجسر ص ۱۴۹، اریب پبلیکیشنز، دریا گنج نئی دہلی)؛ مگر دوسری طرف قدیم اور ذات واجب الوجود ہے جس کی حقیقت کا اِدراک انسان کے لیے ممکن نہیں۔

☆ مسئلہ وحدۃ الوجود بھی اِسی ربط حادث بالقدیم کا ایک طریق ہے، منجملہ اُن پانچ طریقوں میں جو حکماء میں معروف ومشہور ہیں۔ درحقیقت وحدۃ الوجود کوئی تصوف کا مسئلہ ہی نہیں؛ بلکہ مسئلہ کلامیہ ہے۔ صوفیائے کرام نے ذوقاً اِس صورت کو ترجیح دے کر اس سے کام لیا ہے۔'' ☆ (ملفوظات جلد۲۴ص۲۰۰)

اہلِ مغرب نے اِس کو دوسرا رخ دیا جیسا کہ ماقبل میں لائبنز کے ذیل میں مذکور ہوا۔

☆ ''منتہی عارف اخیر میں اُس مقام پر پہنچتا ہے کہ کنہِ حقائق کے متعلق اِس کا مشاہدہ کرتا ہے ''اَللّٰہُ یَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ''، تو شروع ہی سے یہی مسلک کیوں نہ رکھے۔ (ملفوظات جلد۲۶ص۷۲)

(۹) نظریۂ دیمقراطیس

''یونانی فلاسفہ میں دیموقراطیس Democritus (۴۶۰-۳۷۰ ق م) ہے کہ ''نظریۂ ایٹم جس سے منسوب ہے۔ اس نے اِس نظریہ کی تفصیل اِس طرح بیان کی: کائنات ان گنت ذرات سے بنی ہے جو باہم متشابہ، ہم جنس، ازلی، ابدی اور خلا میں بذات خود متحرک ہیں۔ اور ان ہی کی حرکت اور باہم ملنے سے اشیاء

کے اوصاف میں جو باہمی اختلاف نظر آتا ہے، وہ ان ذرات کے باہم ملنے اور جڑنے کے اختلاف اور جسم میں اُن کے مراکز کے اختلاف کے باعث ہے۔ اُن کے ازلی و ابدی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وجود لاوجود سے نہیں ہوتا، جیسا کہ وجود لاوجود نہیں ہوجاتا۔ اور اگر ان کا وجود خلا میں نہ ہوتا، تو ان کے لیے حرکت ناممکن ہوتی۔ یہاں سے پھر وہ اپنے اِس قول تک پہنچا کہ: کائنات کی تین اولین حقیقتیں ہیں۔ ذرات، خلا اور حرکت۔.....

دیموقراطیس نے صحیح فکر سے عاری ہو کر یہ خیال کیا کہ ذرات کی حرکت ''اندھی ضرورت'' کا نتیجہ ہے جو اُنہیں حرکت کرنے، باہم جڑنے اور باہم آمیز ہوجانے پر مجبور کرتی ہے۔ اور اُس کی نظر میں یہ کائنات اور جو کچھ بھی اس میں از قسم جماد، نبات اور حیوان ہے.... کسی اندھی ضرورت کی قوت سے حرکت کرنے والے ذرات سے مرکب ہیں۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۴۷، ۵۰ تا ۵۷)

پھر رواقی فلسفہ کا شیخ الطریقت ابیقور (Epiqure ۲۷۰ ق م) اپنی فکر میں بلند ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ جب ہم حواس کے آوردہ سے تجاوز کرتے ہیں، تو خطا ہی سے دوچار ہوتے ہیں۔ اِس طرح ہم حقیقت کے اسباب کے بارے میں ایسی رائے بنانے کی کوشش کرتے ہیں جو پردۂ غیب میں ہوتے ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعات کے اِدراک میں ہماری عقلوں کے عجز کا معترف، تخلیقِ کائنات سے متعلق کلام کرتے ہوئے محتاط حکیمانہ طریقہ کو ترک کر کے ''تمام تر ظن و تخمین پر مبنی آراء کو پیش کرتا ہے اور دیموقراطیس کی رائے کو اختیار کر لیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ کائنات کی اصل ذرات ہیں جو بذاتِ خود متحرک ہوتے ہیں اور یہ کہ اُن کی حرکت کی علت اُن کا ثقل ہے۔ جو اُن کے اندر موجود ہے اور وہ اپنے ثقل کے باعث اوپر سے نیچے کو حرکت کرتے ہیں اور کچھ نہ کچھ بھٹک جاتے اور گر جاتے ہیں۔'' یہ گر جانے والے'' باہم ملتے اور مرکبات بن جاتے ہیں۔ اور کلی حیات، حادثے اور اتفاق کے ساتھ باہم ملنے سے پیدا ہوئی ہے۔''

اِس طرح ابیقور خود اپنی اِس شرط پر کہ'' حواس کے ذریعہ معلومات سے تجاوز کرنا ہمارے لیے درست نہیں۔'' پر قائم نہیں رہا اور'' وہ حیات کے حادثے اور اتفاق سے وجود میں آنے کے زعم میں مبتلا ہو گیا۔''

دیمقراطیسی اجزاء: اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اس صورت کو صُوَرِ مُتأخِّرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے، اس طرح سے کہ وہ بشکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا جن میں قسمت عقلیہ و وہمیہ

ممکن ہے؛ مگر قسمت فکّیہ ممکن نہیں، جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔

ایسے ذرات جن کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ کائنات میں جو کچھ تغیر وتبدل نظر آتا ہے، وہ اِن ذرات کی کمی بیشی اور افتراق و اِجتماع کا نام ہے۔ یہ اجزائے دیمقراطیسی ہیں، جن کے متعلق حکیم محمد مصطفیٰ بجنوری ''حل الانتباہات'' میں اِس طرح وضاحت فرماتے ہیں:

''تقریبِ الی الفہم کے لیے اِس (اجزائے غیر منقسمہ) کی مثال یہ دی جاسکتی ہے کہ فرض کرو کہ باجرہ کا ایک ڈھیر ہے۔ اُس کو کسی نے چار حصے کر کے ایک ایک حصہ کو ایک ایک رنگ سے رنگ دیا۔ ایک حصہ کو خوب گہرا زرد کر دیا اور ایک حصہ کو سیاہ کر دیا اور ایک کو سفید، ایک کو نیلا کر دیا۔ اب وہ اُن کو ملا کر مختلف ڈھیریاں بنا کر مختلف رنگ دکھا سکتا ہے۔ اگر اِن چاروں کو برابر مقدار میں ملاتا ہے اور فرض کرو کہ اِتنی دور سے دکھاتا ہے کہ باجرے کے دانے دیکھ نہ پڑیں، تو دیکھنے والوں کو ایک ایسا رنگ نظر آئے گا جو چاروں سے الگ ہے۔ اور اگر سیاہ اجزاء کو غالب رکھتا ہے، تو ایسا نظر آئے گا جو بہ نسبت پہلے کے مائل بہ سیاہی ہے۔ علی ہذا جس رنگ کے اجزاء کو جس نسبت سے کم زیادہ کرے گا، مرکب میں ویسا ہی رنگ نظر آنے لگے گا۔ دیکھنے والے کی نظر چوں کہ اجزاء کو یعنی باجرہ کے دانوں کو بوجہِ دوری کے محسوس نہیں کرتی، اِس وجہ سے ہر ڈھیری کو وہ یہی کہتا ہے کہ اِس ڈھیر کا کل کا رنگ یہی ہے۔ حالاں کہ واقع میں وہ رنگ موجود نہیں اور کسی جزو میں بھی وہ رنگ نہیں، یہ صرف نظر کی غلطی ہے۔ اِسی طرح کبھی وہ اُس باجرہ کے سو (۱۰۰) دانوں سے ایک ڈھیری بنا دیتا ہے، تو ایک مجسم چیز نظر آتی ہے۔ اور کبھی ہزار، دو ہزار، دس ہزار دانوں کی ڈھیری بنا دیتا ہے، تو حسبِ تعداد دانوں کے اور اُن کے تلے اوپر یا برابر رکھ دینے کے مختلف شکل کی چیزیں نظر آنے لگتی ہیں۔ اِن تغیرات کو دیکھ کر یہ کہنا صحیح نہیں کہ اصل چیز بدل گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اصل چیز نہیں بدلی یعنی باجرہ کے دانے وہی ہیں۔ ہر دانے کی وہی شکل اور وہی رنگ ہے جو پہلے سے تھا، صرف کمی بیشی تعداد اور اِفتراق و اِجتماع ہوگیا ہے۔

اِسی طرح مادہ کے ذرات ایک صورتِ خاص رکھتے ہیں، اُن میں کوئی تغیر وتبدل نہیں ہوتا اور دنیا میں جو کچھ تغیرات دیکھے جاتے ہیں، یہ اُن ذرات کے اِفتراق و اِجتماع اور کمی بیشی کا نتیجہ ہے۔...... خلاصہ یہ کہ ذراتِ مادہ میں تغیر نہیں اور جب تغیر نہیں، تو حدوث کی کوئی دلیل نہ رہی۔ (اسلام اور عقلیات ص ۱۳۳، ۱۳۴)

(۱۰) یا اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت متصل واحد مان کر اس میں اجزاءِ تحلیلیہّ کا قائل ہو۔

اِس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ ''مادہ کو مع الصورت متصل واحد مان لیا جاوے، یعنی عالم کے اجزائے اولی ایک دفعہ کل کے کل ایک صورتِ خاص پر مع صفتِ قدامت کے موجود ہو گئے۔ اُن میں ذرات اور چھوٹے چھوٹے اجزاء نہ تھے۔ پھر جو کچھ عالم میں کائنات موجود ہوتی ہیں، وہ سب اِن اجزائے اولی کے ٹکڑے ہو ہو کر متفرق ترکیبوں سے مل کر بنتے ہیں (اِن ٹکڑوں کو اجزائے تحلیلیہ کہتے ہیں۔)

اِس مذہب میں اور پہلے مذہب میں یہ فرق ہے کہ پہلے مذہب کی رو سے عالم کا مادہ مجتمع چیز نہ تھا؛ بلکہ نہایت باریک اجزاء تھے، اُن کے ملنے سے دنیا کی چیزیں بنیں۔

بنا دونوں مذہبوں کی ایک ہی ہے، وہ یہ کہ مادہ بوقتِ قدامت مع صورت کے موجود تھا۔ ایک قول (دیمقراطیس) پر وہ صورت ذرات کے ساتھ قائم تھی۔ اور ایک قول پر (وہ صورت) اُس مجتمع چیز کے ساتھ قائم تھی جو اصل ہے عالم کی۔

اِن دونوں تقریروں سے اُن کے نزدیک مادہ کو تغیر سے نجات مل گئی اور تغیر ہی پر بنا ہے حدوث کی۔ تو اب قدم مادہ کے قائل ہونے کی گنجائش نکل آئی۔

(اس کا جواب یہ ہے کہ) ہم کہتے ہیں کہ تغیر سے اب بھی نجات نہیں ملی، کیوں کہ ہم پوچھتے ہیں کہ یہ مادہ کے ذرات یا وہ مجتمع چیز اگر قدیم ہیں، تو... بروقتِ قدامت اُن ذرات یا مجتمع چیز کے لیے حرکت ثابت تھی یا سکون۔ اگر حرکت ثابت تھی، تو یہ ماننا پڑے گا کہ یہ (حرکت کی) صفت بھی اُن کی ذات کے ساتھ قدیم تھی اور قدیم کا عدم بھی محال ہے۔ حالاں کہ ہم بداہۃً دیکھتے ہیں کہ اِن ذرات کو سکون بھی ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ ہر جسم کے جز وہیں اور ہر جسم کو سکون بھی ہوتا ہے۔ اور جب کل جسم کو سکون ہوتا ہے، تو اُس کے تمام اجزاء کو بھی سکون ہوتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے، تو صفتِ حرکت اُن سے زائل ہو جاتی ہے۔ اور جس چیز کا زوال ممکن ہے، اُس کا قدم ممتنع ہے، تو حرکت اُن کی قدیم نہ ہوئی۔ اور محل حادث بھی حادث ہی ہوتا ہے۔ علی ہذا اگر حالتِ قدم میں صفتِ سکون اُن کے واسطے ثابت تھی، تو ماننا پڑے گا کہ سکون اُن کی ذات کے ساتھ قدیم تھا۔ حالاں کہ اُن کو جسم کی حرکت کے ساتھ حرکت ہوتی ہے، تو سکون بھی قدیم نہ ہوا۔ اور جسم یا ذات اِن دو سے خالی نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ وہ اجزاء یا جسم بھی قدیم نہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ مادہ تغیر سے کسی طرح نہیں بچ سکتا۔ اور جب تغیر سے نہیں بچ سکتا، تو حدوث سے بھی نہیں بچ سکتا۔ پس مادہ یقیناً حادث ہے۔

(۱۱) اگر شبہہ کیا جاوے کہ جو اجسام علی الدوام متحرک ہیں، اگر اُن کے اجزاء کو قدیم مانا جاوے، تو اُن میں یہ دلیل نہیں چلتی؛ کیوں کہ اُن کی حرکت کبھی منقطع نہیں ہوتی۔

تو اُس کا جواب یہ ہے کہ حرکتِ جزئیہ تو یقیناً زائل ہوگئی بوجہ غیر قار ہونے کے۔ (جسم دائم الحرکۃ کے آحاد کی حرکت کے نتیجہ میں یعنی اُن کے فساد (تخریبی تحول) وکون (تعمیری تحول) کے نتیجہ میں اِستحالہ ہوتا رہتا ہے جو اِن اجزاء کی جزئی حرکت ہے۔ لہٰذا جب بھی فساد (تخریبی تحول) ہوگا، اِن اجزاء کی حرکتِ جزئیہ زائل ہو جائے گی، پھر کون (تعمیری تحول) ہونے سے نئی حرکت پیدا ہوگی اور اِستحالہ کے سہارے کیفی حرکت ظاہر ہو گی؛ بالفاظِ دیگر حالتِ وجودِ حرکت میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا ہے اور ایک نیا وجود لاحق ہوتا ہے۔ دیکھئے :تجدد امثالِ وجود''تقریر دل پذیر''ص ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۱)....پس اُس کے عدم سے (یعنی جسم دائم الحرکۃ کی حرکتِ جزئیہ کے زوال سے۔) **قدم باطل ہوگیا۔''** (حل الانتباہات ص۱۳۴، ۱۳۵)

راور اسی مذکورہ اصول سے وقوعات وذرات (Event Particles) Quarks (۱۹۶۴ء) یا Higgs boson (God particles 2012) کی دریافت اور ہاکنس (۱۹۴۲-) کی Particle physics اور Cosmology سے متعلق تحقیات سے پیدا ہونے والے خلجانات کا بھی ازالہ ہوجاتا ہے۔ اِس کے علاوہ اِن تمام مسائل کی فہم وتفہیم کے متعلق حضرت

(اجزائے غیر منقسمہ کی تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو: تقریر دل پذیر ص ۳۵۷ تا ۳۶۹، از حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ)

(۱۲) مادہ کے حدوث پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا

اس کا حل تین دلائل پر مشتمل ہے:

(۱) دلیل حدوث :

یا عالم اپنے مجموعہ اور اجزاء سے مرکب ہے اور ظاہر ہے کہ ہر مرکب حادث ہوتا ہے۔ اور عالم جو کچھ کہ اس میں ہے ایک صورت سے دوسری صورت مسلسل تغیر کی حالت میں ہے۔ اور متغیر کے لیے ممکن نہیں کہ اُس کی اصل، قدیمی ازلی صورت ہو۔ کیوں کہ اگر وہ ایسا ہوتا، تو اُس پر تغیر کا وقوع جائز نہ ہوتا۔

اور صورتوں کے لانہایت تسلسل کی بات درست نہیں، کیوں کہ تسلسل عقل کی رو سے ناممکن ہے۔ لہٰذا نا گزیر ہے کہ ہم کسی حد پر جا کر رک جائیں اور کہیں کہ اِس متغیر کو اِس کے اول مرحلہ میں صورت حاصل نہ تھی اور جب اسے صورت حاصل نہ تھی تو اُس کا کوئی وجود نہ تھا۔ کیوں کہ صورت، شکل، حجم، وزن، رنگ، ذائقہ اور بو پر مشتمل ہوتی ہے اور جس شی میں یہ صفات نہ ہوں، اُس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ پس عالم متغیر موجود نہ تھا، پھر

اسے وجود میں لایا گیا، اس لیے عالم حادث ہے۔

اور عقل، علت بدیہی کے قانون کی قوت کے ساتھ واضح طور پر فیصلہ کرتی ہے کہ ہر حادث کے لیے ناگزیر ہے کہ کوئی سبب ہو جو اُسے حادث کرے اور سبب محدث جائز نہیں کہ حادث ہو کیوں کہ پھر وہ اور کسی سبب محدث کا محتاج ہوگا۔ اور لانہایت اسباب کے تسلسل کی بات جائز نہیں، کیوں کہ تسلسل عقلاً ناممکن ہے۔ لہٰذا ناگزیر ہے کہ عالم کا بنانے والا محدث قدیم ہو۔ اور وہ اللہ تعالیٰ ہے جس نے عالم کو پیدا فرمایا اور اُس کو مطلق عدم سے حادث کیا۔''

(۲) دلیل وجوب:

عقل واضح طور پر فیصلہ کرتی ہے کہ وجوب کے معنی تین حالتوں: الامکان، الاستحالہ، الوجوب کے درمیان متردد ہیں۔ پس ہر چیز یا تو ممکن الوجود ہے، یا ناممکن الوجود ہے اور یا واجب الوجود ہے۔ اور عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ عالم ''الممکن'' کی قسم سے ہے اور ممکن کے لیے مرجّح ناگزیر ہے جو اُس کے وجود کو عدم پر راجح کرے اور اُسے اِمکان سے بالفعل وجود میں لائے۔ اور موجد کے لیے جائز نہیں کہ وہ ممکن الوجود ہو، کیوں کہ وہ موجد کا محتاج ہوگا اور یہ امر تسلسل کے سپرد ہو جاتا ہے، حالاں کہ تسلسل عقل کی رو سے ناممکن ہے۔ لہٰذا ناگزیر ہے کہ وہ الموجود ''واجب الوجود'' ہو۔

اور جائز نہیں کہ الموجود الواجب الوجود ''الممکن'' کی قسم سے ہو۔ کیوں کہ اگر وہ ممکن سے ہوا، تو ممکن واجب الوجود ہو جائے گا۔ اور یہ تناقض عقلاً محال ہے، کیوں کہ وہ دو متضاد طرفوں: الامکان اور الوجوب کو ملاتا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ وہ الدور کی طرف لے جاتا ہے۔ اور سبب کو مسبب کی علت بنا دیتا ہے اور مسبب کو سبب کی علت بنا دیتا ہے۔ حالاں کہ الدور عقلاً محال ہے۔ پس یہ عالم الممکن ہے اور قائم بالذات واجب الوجود موجد کا محتاج ہے اور وہ واجب الوجود اللہ تعالیٰ ہے۔''

اور کسی کہنے والے کی یہ تعبیر ''میں موجود ہوں۔ کس نے مجھے ایجاد اور پیدا کیا، میں نے اپنے آپ کو پیدا نہیں کیا، لہٰذا میرا کوئی خالق ضرور ہے اور ناگزیر ہے کہ وہ خالق واجب الوجود اور وہ اللہ ہے، ہر شی کو عدم سے وجود میں لانے والا۔'' (ڈیکارٹ)

''ممکن ہے کہ میں نہ ہوتا اگر میری ماں مجھے زندہ جننے سے پہلے مرگئی ہوتی، لہٰذا میں واجب الوجود نہیں

ہوسکتا۔ پس ناگزیر ہے کہ کوئی واجب الوجود ہو جس پر میرے وجود کا انحصار ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔'' (پاسکل)

''اور قرآن کی تعبیر: اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخَالِقُوْنَ (کیا وہ کسی شی کے بغیر پیدا ہوگئی ہیں یا وہ خود اپنے خالق ہیں؟)۔''

(۳) علت الکافیۃ:

''اور تناقض کی بنیاد پر علت الکافیۃ کی دلیل جس کی طرف لائبنز نے اشارہ کیا ہے، عقل فیصلہ کرتی ہے کہ جس کا بھی ہم تصور کریں، ناگزیر ہے، کہ وہ یا تو ممکن ہو، یا ناممکن ہو اور یا واجب۔ اور یہ عالم الواقع ممکن کی نوع میں سے ہے اور ہر واقع ممکن کی نوع سے ہی ہوتا ہے۔ ناگزیر ہے کہ اس کے وقوع اور وجود کے لیے علتِ کافیہ ہو۔ اور اِس عالمِ وجود نے اپنے آپ کو ایجاد نہیں کیا، کیوں کہ یہ قول کہ اس نے اپنے آپ کو ایجاد کیا، عقلی تناقض کا موجب ہے، جیسا کہ پہلے بات ہو چکی ہے (کہ الواقع ممکن اور حادث ہوتا ہے اور حادث کے لیے ضروری ہے کہ کوئی سبب موجود ہو جو اُسے حادث کرے، اس لیے حادث خود اپنا موجد نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ایسی صورت میں وہ الواجب الوجود ہو جائے گا، حالاں کہ وہ الممکن ہے۔) تب اِس عالم الواقع الممکن کے وجود کے لیے علتِ کافیہ کا ہونا ناگزیر ہے، کیوں کہ علتِ کافیہ کے بغیر وہ موجود نہ ہوسکتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ موجود ہے، لہٰذا اس کے وجود کے لیے علتِ کافیہ کا ہونا ناگزیر ہے جس پر علم، قدرت، حکمت اور جملہ صفاتِ کمال کی انتہا ہوتی ہو۔ کیوں کہ اگر وہ صفات کاملہ کا مالک نہ ہو، تو کافیہ نہیں ہوسکتی اور یہ علتِ کافیہ اللہ تعالیٰ ہے۔''

(۱۳) اعتبار تعقل پر، عقل کی قدرت کا ہے، نہ کہ تصور سے اُس کے عجز کا

''عدم سے ایجاد عقلاً ناممکن نہیں اگرچہ ..... اُس کے تصور سے عاجز رہ جائیں.... کیا تم بہت سے حقائق ریاضیہ نہیں جانتے جنہیں بدیہی عقلی اولیات پر قائم کیا جاتا ہے۔ وہ شروع میں تم سے پوشیدہ رہتے ہیں اور غور و فکر اور نتیجہ طلبی اور ثبوت سے ہی تم پر ظاہر ہوتے ہیں..... ہماری عقلیں بعض اوقات بیشتر حقائق کے تصور سے عاجز رہ جاتی ہیں جن کی صحت پر عقلی برہان قائم ہوتا ہے۔... تصور اور چیز ہے اور تعقل اور چیز ۔.... تصور سے عقل کے عاجز رہ جانے کی پرواہ کیے بغیر تنہا تعقل پر اعتماد کیا جانا چاہیے۔ کیوں کہ سائنسی حقائق

اپنی وسعت، اپنی تعداد اور اپنی مقدار کے لحاظ سے تصور پر تصور پر فوقیت حاصل کر چکے ہیں؛ لیکن سائنس داں تعقل کے طریق سے اُن کا حساب لگاتے، اُن کی معرفت حاصل کرتے اور اُن پر حکم لگاتے ہیں۔مثال کے طور پر راشنی کی شعاعوں کو لو۔کیا تم سمجھتے ہو کہ جن علماء نے اِن شعاعوں کا اندازہ لگایا ہے کہ بنفشی رنگ پیدا کرنے والی شعاعیں ایک انچ میں ساٹھ ہزار کے حساب سے ہوتی ہیں، کیا وہ اِن کی اِس سرعت کا تصور کر سکتے ہیں اگرچہ وہ اپنی آنکھیں بند کرلیں اور خیال کے گھوڑے دوڑالیں؟ ہرگز نہیں۔کیوں کہ یہ حیرت انگیز تعداد اِس حقیر سی مسافت میں عقل کو اُس کے تصور سے عاجز کر دینے والی ہے۔لیکن یہ تعداد تعقل کے ذریعہ عاجز نہیں کرتی۔یعنی تعقل کے طریقہ سے اُن کی تعداد کی صحت کا فیصلہ عقل کو عاجز نہیں کرتا۔...اعتبار تعقل پر عقل کی قدرت کا ہے، نہ کہ تصور سے اُس کے عجز کا۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ۲۵۳-۲۶۰)۔

(۱۴) قِدمِ مادہ کا تصور از روئے نقل، عقل اور حکمت ہر لحاظ سے باطل ہے

☆ حدیث میں آیا ہے ''این کا ن ربنا قبل ان یخلق الخلق قال کان فی عما مافوقه هواء وماتحته هواء''۔اس کے معنی بیان فرمائے ''ای کان فی خلاء مافوقه خلاء وماتحته خلاء'' مطلب یہ ہے کہ ''کان الله ولم یکن معه شيء'' (یہ حدیث مشکوۃ میں ہے) عما و ہوا کے معنی خلاء کے ہیں لغت سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔(ملفوظات جلد ۱۳-مقالات حکمت جلد ۲ ص ۲۳۲)

☆ ''مادہ اور روح دونوں حادث ہیں، اس باب میں نص بھی ہے کہ ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ سے بھی استدلال ہوسکتا ہے، کیوں کہ کل شيء میں مادہ اور روح وغیرہ غرضیکہ جس پر شے کا اطلاق آتا ہے، سب داخل ہیں، اس لئے خدا سب کا خالق ہے۔جیسے ان الله علی کل شيء قدیر سے ہر شے کا تحت القدرت داخل ہونا معلوم ہوتا ہے۔اور ظاہر ہے کہ قدیم تحت القدرت نہیں ہوا کرتا، قدرت ممکنات سے متعلق ہوا کرتی ہے اور جب کل شيء میں مادہ اور ارواح داخل ہیں تو متعلق قدرت ضرور ہوں گے پس قدیم نہ ہوں گے۔''

☆ ''اگر ہم ایک ذات قدوس بعید عن الادراک غائب عن النظر غیر محدود الاوصاف کے اِدراک سے جاہل و ناواقف ہیں، تو کون سا ہماری شان میں بدنما داغ لگ جائے گا۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۱'انفاسِ عیسی حصہ اول ص ۳۲۴)

☆ ’’خدا وہ ہے جو سمجھ میں نہ آوے اور سمجھ وہ ہے جو خدا کو پاوے۔یعنی خدا کی طلب میں رہے۔اگرچہ اُس کی ذات تک رسائی نہیں ہوسکتی۔‘‘ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۱ انفاسِ عیسیٰ حصہ اول ص ۳۲۹)

عہد الست ہمیں یاد نہیں پھر ہم پر حجت کیسے ہوگی؟:

ایک مولوی صاحب نے ایک دہری کا واقعہ بیان کیا وہ اکثر ایسے لوگوں کی کتابیں دیکھتے رہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایک دہری نے خود اپنا واقعہ لکھا ہے کہ میں تصرف کر کے اپنے وجود سے بھی خالی ہوگیا، مگر پھر بھی ایک چیز مجھ کو اپنے اندر محسوس ہوتی ہے، اس سے بھی خالی ہونے کی بے حد کوشش کی وہ بھی نکل جائے مگر کامیاب نہ ہوا تب معلوم ہوا کہ جو چیز نفی کرنے پر بھی نہیں نکلتی وہی حق سبحانہ تعالیٰ کی ہستی ہے یہ دیکھ کر خدا کے وجود کا قائل ہوگیا۔اس اصل پر ایک شبہ کا جواب بھی ہوگیا وہ شبہ یہ ہے کہ ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى﴾ میں جو وعدہ لیا گیا ہے تا کہ قیامت میں حجت رہے وہ ہمیں یاد نہیں پھر ہم پر حجت کیسے ہوگی؟ جواب یہ ہے کہ یاد ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کی تمام خصوصیات بھی یاد ہوں، بلکہ صرف اس کا اثر یعنی مقصود کا ذہن میں ہونا کافی ہے، مثلاً بچپن میں پڑھا تھا ’’آمدن کے معنی آنا‘‘ لیکن اس کی خصوصیت بالکل یاد نہیں مگر باوجود اس کے ایسا یقین ہے کہ کسی طرح زائل نہیں ہوسکتا تو کیا اس کو یاد نہ کہیں گے۔اسی طرح یوم میثاق (عہد الست۔ف) کی خصوصیات یاد نہ ہونا مضر نہیں، جو اس کا اثر ہے توحید، وہ فطرت میں اس قدر مرکوز ہے کہ اس کی نفی عادۃً محال ہے اس لئے وہ یاد میں داخل ہے اور حجت ہے۔‘‘ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۳ ص ۱۵۶)

☆ اعتقادِ توحید میں ہر شخص مضطر ہے۔کوئی دہری، کوئی ملحد، کوئی کافر اس سے خالی نہیں۔اور یہ اثر ہے عہدِ الست کا۔گو زبان سے وجودِ صانع کا منکر ہے؛ مگر دل سے اُن کو بھی اقرار ہے۔‘‘ (ملفوظات جلد ۲۱ ص ۲۸۷)

☆ ’’عہدِ الست از قسمِ تعلیم تھا اور تعلیم میں چوں کہ علم مقصود ہوتا ہے، اُس کا دل میں رہنا چاہیے۔تما مواقعاتِ تعلیم اور کیفیاتِ وقتِ تعلیم اور وقتِ تعلیم کا یاد رہنا ضروری نہیں۔۔۔۔۔اس تعلیم ہی کا نام عہدِ الست ہے۔‘‘ (انتصار الاسلام ص ۵۴،۵۵)

☆ ’’میرے ایک عزیز کہتے تھے کہ ایک مرتبہ میں ایک حاکم کی ماتحتی میں میلہ کے دنوں میں دہرہ دون تھا۔وہ حاکم خدائے تعالیٰ کا منکر تھا۔وہاں انتظام حفظِ صحت کا بہت اہتمام سے ہوا؛ مگر پھر بھی وبا پھیلی۔میں نے حاکم سے کہا کہ یہ وباء کیسے پھیلی؟ اُس کے منہ سے بے ساختہ نکلا کہ خدا کے حکم کے آگے کچھ تدبیر نہیں

چلتی۔ میں نے کہا کہ بس آپ مجبوری کا نام خدا سمجھتے ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۸،ص۲۹۲) ہے

''خدا کا وجود ایسا فطری ہے کہ طوفان کے وقت اِضطراری طور پر ملحد کو بھی اُس کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اور کافر و مشرک موحد ہو جاتا ہے۔ اُس وقت سارے دیوتا، مہا دیو وغیرہ دل سے نکل جاتے ہیں اور خدا ہی خدا رہ جاتا ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۱'انفاسِ عیسی حصہ اول ص۳۲۱)

''صانع کی ہستی کا قائل ہونا فطری امر ہے۔ اس واسطے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس پر ہر شخص سے سوال ہوگا۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۶-الکلام الحسن ص۲۳۲)

وجود صانع پر فطرت خود دلیل ہے:

اس پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں فطرت خود بتلا رہی ہے کہ کوئی پیدا کرنے والا ضرور موجود ہے، میں نے ایک دہری ملحد کا قول دیکھا ہے جو بعد میں صانع کا قائل ہو گیا تھا کہ جس زمانے میں صانع کے انکار پر لکچر دیا کرتا تھا، تو میرا ضمیر میری تکذیب کرتا تھا۔ فرمایا کہ صانع کی دلیل تو خود صانع ہی ہے بقول مولانا (رومی)

آفتاب آمد دلیل آفتاب   گر دلیلت باید از وے رومتاب

(آفتاب خود ہی اپنے وجود پر دلیل ہے اگر تم کو وجود آفتاب کی دلیل کی ضرورت ہے تو اس سے روگردانی مت کر) اور عمیق نظر سے دیکھا جائے تو حق سبحانہ وتعالی کے وجود پر دلیل ہو بھی کیسے سکتی ہے،……راز اس کا یہ ہے کہ دلیل ہمیشہ مدلول سے زیادہ واضح ہونا چاہئے ورنہ دلیل ہی نہ ہوگی اور خدا تعالی کا وجود باجود سب سے زیادہ واضح وظاہر ہے پھر اس کی دلیل کیسے ہو سکتی ہے اور جو دلائل سمجھے جاتے ہیں وہ محض صورۃً دلیل ہیں۔

خدا تعالی کا وجود باجود سب سے زیادہ واضح وظاہر ہے اسی لئے''حضرت موسیٰ علیہ السلام کے جواب میں''لَنْ تَرَانِیْ''فرمایا گیا''لَنْ اُرَی''نہیں فرمایا میں تو دیکھنے کے قابل ہوں، تم میں دیکھنے کی قوت نہیں اس لئے تم نہیں دیکھ سکتے اور جو لوگ دہریت چھوڑ کر صانع کے قائل ہوئے ہیں، ان کا قول دوسرے دہریوں پر زیادہ حجت ہے، کیوں کہ ان پر دونوں حالتیں گزر چکی ہیں۔

حق تعالی کے فوق العرش ہونے پر اشکال کا جواب:

''تمام اہل حق قائل ہیں کہ حق تعالی شانہ متحیز متمکن نہیں۔ پس فوق العرش ہونے کے۔ جو مدلول ہے

الرحمٰن علی العرش استوی کا- ایک قریب معنی یہ ہیں کہ وہ کسی مکان میں متمکن نہیں، کیوں کہ عرش منتہی ہے امکنہ کا۔ اس اِس پر حکماء کا یہ قول بھی منطبق ہوسکتا ہے کہ فلک الافلاک محدد الجہات ہے۔ پس جو شی اِس منتہی الامکنہ سے فوق ہوگی، وہ ہر مکان سے خارج یعنی لا مکانی اور غیر متحیز ہوگی۔ اور یہ بھی ایک لطیف معنی ہیں الرحمٰن علی العرش استوی کے۔ یعنی وہ غیر محدد ہے اور مکان وغیرہ سے اُس کی شان ارفع ہے، نہ یہ کہ عرش اُس کا مکان ہے۔

زمان کی تحقیق:

اور عرش کے محدد مکان ہونے کے مضمون کے سلسلہ میں حکماء کے فلک الافلاک کو محدد الجہات ماننے کے مضمون کی نسبت فرمایا خود زمان کے وجود حقیقی کا قائل ہونا ہی لغو اور اِتباعِ وہم ہے جس کی کوئی بھی دلیل نہیں۔ متکلمین نے اِس مسئلہ کو خوب صاف کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ: ''زمانہ ایک اِمتدادِ موہوم کا نام ہے جو فرضِ فارض پر موقوف ہے۔

ایک اِشکال:

باقی اگر کسی کو یہ اِشکال ہو کہ جب زمانہ محض امر فرضی ہے تو جن چیزوں میں تقدم و تاخر زمانی ہے، چاہیے کہ اگر ہم زمانہ کا وجود فرض نہ کریں، تو ان میں تقدم و تاخر بھی واقعی نہ ہو۔''

جواب:

اِس کا جواب یہ ہے کہ تقدم و تاخر بھی واقعی کو اصطلاح میں تقدم و تاخر زمانی کہتے ہیں (ولا مشاحۃ فی الاصطلاح: از جامع ملفوظ) اور حقیقت اِس تقدم و تاخر کی یہ ہے کہ متقدم متاخر کے ساتھ مجتمع نہ ہو سکے، خواہ زمانہ ہو یا نہ ہو۔ جیسا خود اجزائے زمانہ میں تقدم و تاخر اِس معنی کر ہے، ورنہ لازم آوے گا کہ زمانہ کے لیے ایک زمانہ ہو۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۹- مجالس الحکمت ص ۲۴۲)

''سوال: مسلمان کہتے ہیں کہ خدا تعالی ساتویں آسمان پر خاص کر ہے پہلے خدا تعالی کو محدود مان کر پھر ساتویں آسمان پر کہو۔

جواب: جو مسلمان یہ کہتے ہیں وہ اس کے معنی بھی تو بتلاتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ ان کی عظمت وجلال کا ظہور وہاں زیادہ ہے۔ اب مسلمانوں کا یہ قول اور اس کے یہ معنی ملا کر دیکھیں تو کچھ بھی شبہ نہیں۔''

۲۴/ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ (''دفع اشکال بر بودنِ حق تعالیٰ فوق العرش'' امداد الفتاویٰ جلد ۶ ص ۱۴۵)

(۱۵) کسی چیز میں دو احتمال ہوں، اور مخبرِ صادق ایک شق متعین فرما دے تو اس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ اصول موضوعہ نمبر: ۲ میں بتلایا گیا ہے:

علی سبیل التنز ل بفرضِ محال مادہ کے لیے قِدم کو محال نہ بھی کہیں اور مان لیں کہ مادہ کے حادث ہونے پر کوئی دلیل نہیں، تو مادہ کے قدیم ہونے پر بھی تو کوئی صحیح دلیل نہیں۔ سوائے اس کے جس کو اِستبعاد سے زیادہ کچھ نہیں کہا جا سکتا (کہ عدم سے موجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا) سو اِستبعاد اہلِ عقل کے نزدیک کوئی قابلِ توجہ بات نہیں۔ ہزاروں مستبعدات موجود ہیں۔ اور ہم ابھی واضح کر چکے ہیں کہ استبعاد سے ۔ مادہ کے قدیم مان لینے کی صورت میں بھی ۔ پیچھا نہیں چھوٹتا۔ اس لیے استبعاد ہرگز قابلِ اعتماد چیز نہیں۔ کوئی اِس کو دلیل کا رتبہ نہیں دے سکتا۔ پھر جب مادہ کے قدیم ہونے پر بھی کوئی دلیل نہ ہوئی، تو دلائل مذکورہ سے قطعِ نظر کرنے پر بھی (قدیم ہونے اور قدیم نہ ہونے کی) دونوں جانبیں محتمل رہیں، لہٰذا عقلاً دونوں شقوں کے قائل ہونے کا احتمال باقی رہے گا۔ اب یہاں اصولِ موضوعہ نمبر ۲ کو یاد کیجیے! وہ یہ ہے کہ جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیلِ نقلی صحیح اُس کے وقوع کو بتلاتی ہو، اُس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اس اصول کے پیشِ نظر اِس زیرِ بحث صورت میں جب دلیلِ نقلی نے مادہ کے حدوث کی شق کو متعین فرمایا ہے تو اُسی کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔ چناں چہ اِس باب میں ایات واحادیث گزر چکیں۔

''خالق کے معنی ہیں مادہ میں صورت بنانے والا۔ اور مُبدِع، مادہ کا پیدا کرنے والا، حق تعالیٰ کی دو صفتیں ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸ ص ۳۰۰)

''خلق کے معنی لغت میں مادہ میں صورت پیدا کرنا۔ اور اُس کے مقابل ہے اِبداع یعنی خود مادہ کو پیدا کرنا، جس کا ذکر اِس آیت میں ہے ''بَدِیعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ'' چناں چہ اِس کے متصل ہی ''وَاِذَا قَضٰٓی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنَ'' اِس پر دلالت کر رہا ہے، اِس میں مادہ کا توسط نہیں اور اللہ تعالیٰ تو مادہ کے بھی خالق ہیں اور صورت و ہیئت کے بھی۔ باقی مادہ میں صورت بنانا، یہ ایک درجہ میں بندہ سے بھی ممکن ہے۔ چناں چہ رات دن ایجادات میں یہی ہوتا ہے کہ مادہ کے اندر نئی نئی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں؛ مگر مادہ کا خالق سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہیں۔ اِسی واسطے قرآن میں فَتَبٰرَکَ اللّٰہُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِیْنَ ''فرمایا ہے۔ اَحْسَنُ

اَلْخَالِقُ الْمُبْدِعِیْن نہیں فرمایا، کیوں کہ مُبْدِع بجز اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں۔'' (اشرف التفاسیر جلد۲ص۱۷۰-۱۷۲)

انتباہِ دوم پر تمہیدی گفتگو

علم وارادہ کے بعد صفات میں سب سے مقدم کمال قدرت کا مسئلہ ہے۔ مادہ کے افعال وخواص جن کا نام قوانین فطرت یا اسباب طبعیہ ہے، یہ خدا کی صفت قدرت کے لئے حاجب ہیں بلکہ دراصل خدا کی خدائی کے مانع ہیں۔ اِس مسئلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا عبدالباری ندویؒ فرماتے ہیں:

قوانین فطرت یا اسباب طبعیہ کی نسبت حضرت تھانویؒ نے جو گفتگو فرمائی ہے، وہ خلاصتہً وہی بحث ہے جو قانون تعلیل (علت ومعلول) کے سلسلہ میں بسط وتفصیل کے ساتھ جدید فلسفہ میں ہیوم نے کی ہے۔ اور پھر اس کے اتباع میں منطق استقرا کے مشہور معلم جدید اسٹورٹ مل وغیرہ اکابر عہد نے کی ہے اور جو فلسفہ ہی میں نہیں سائنس میں بھی مسلم ہے۔ اور قوانین فطرت کی اسی استقرائی حقیقت کی بنا پر خود ہیوم ہی کو اقرار کرنا پڑا ہے کہ کسی معجزہ کا انکار محض اس کے خلاف فطرت ہونے کی بنا پر نہیں کیا جاسکتا۔ یہی نہیں بلکہ اگر کوئی قوی تر نقلی دلیل یعنی وقوع معجزہ کی نفس شہادت قابل اطمینان اور قوی تر موجود ہو تو اس خرق عادت (معجزہ) کو قبول ہی کرنا پڑے گا۔ (اور اگر شہادت قابل اطمینان موجود نہ ہو، تو سند کی بے اطمینانی کی وجہ سے شک پیدا ہوگا، نہ کہ خرق عادت ہونے کی وجہ سے۔ ف)

اور حضرت علیہ الرحمہ نے اس ساری بحث کا فیصلہ اہل فہم وفکر کے لئے ایک ہی سطر میں فرما دیا ہے کہ:

''قادر مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا' ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ اسی طرح ان کے مسبّبات کو بھی اگر چاہیں بلا واسطہ اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں غایت مافی الباب اس کو مستبعد کہیں گے مگر استحالہ واستبعاد ایک نہیں۔ (دیکھو اصول موضوعہ ۳: محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلاف عادت۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالعقل دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ ف)

یہ تو عقلی رنگ کی تقریر کا قصہ تھا۔ دوسرا پیرایہ اس دعوی کی دلیل کا نقلی ہے وہ یہ کہ حق تعالی نے فرمایا ہے **ولن تجد لسنة الله تبديلا** (کہ اللہ کی سنت یا طرز عمل میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے) اس استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر ایک یہ کہ سنت سے مراد ہر سنت ہے دوسرے یہ کہ تبدیل کا فاعل عام ہے یعنی خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے حالانکہ ان دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں۔

انتباہِ دوم
متعلق تعمیم قدرتِ حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدا تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لئے اثبات تھا۔

عمومِ قدرت کی خدائے تعالیٰ سے نفی

اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفتِ کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی کر دینا ہے اور وہ صفتِ کمال، عمومِ قدرت ہے۔ کیوں کہ اس زمانے کے نوتعلیم یافتوں کی زبان اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا۔ اور اس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں، کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقلی پیرایہ میں۔

خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا، ایسا ہونا محال ہے

(الف) عقلی دلیل

عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ پس اس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے۔

معجزات کے انکار کی جسارت

اور اسی بناء پر معجزات سے - کہ خوارقِ عادت ہیں - انکار کر دیا۔ بعض سے تو صریحاً کہ اس حکایت ہی کی تکذیب کر دی۔ اور جہاں واقعہ کی تکذیب - بوجہ منصوص قطعی ہونے کے - نہ ہوسکی، وہاں در پردہ انکار کیا کہ تاویل باطل سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا، تو کرامات اولیاء تو کسی شمار میں نہیں۔ اور مبنیٰ اس تمام کا وہی اعتقادِ استحالہ خلافِ فطرت ہے۔

دلیل کے نام پر مغالطہ

صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ اس لیے کہ اس کا حاصل استقراء ہے۔

استقراء کی حقیقت اور اس کا حکم

اور استقراء میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔ البتہ مرتبۂ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں؛ لیکن یہ ظن وہاں حجت ہو گا جہاں اس سے اقوی دلیل اس کی معارض نہ ہو۔

اور وہاں بھی محض دوام کا حکم بدرجۂ ظن میں ہوگا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا (جیسا کہ قضیہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف سے واضح ہے کہ صفت کا موصوف سے جدا ہونا ایسا محال ہوتا ہے کہ کسی دوسری چیز کا امکان اُس کے ساتھ ثابت نہیں ہوسکتا، جب کہ قضیہ دائمہ مطلقہ میں جانب مخالف کا ثبوت ہوسکتا ہے؛ لیکن ''ضرورت'' ثابت کرنے کے لیے یعنی جانبِ مخالف سے۔ف) نفیِ امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے۔ اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو، وہاں (اِستقراء سے ثابت ہونے والے۔ف) اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا؛ بلکہ (دوام کا حکم بھی معطل ومنسوخ ہوکر۔ف) اس اقوی پر عمل ہوگا۔ پس جب نفیِ امکان کی کوئی دلیل نہیں اور (استقراء سے ''ضروری'' ہونا ثابت نہیں''، دوسری طرف۔ف) دلیل اقوی (یعنی مخبر صادق کی خبر۔ف) بعض جزئیات (مثلاً معجزات۔ف) کے لیے اس (استقرائی) حکم کے خلافِ حکم ثابت ہونے پر قائم ہے، پھر کیا وجہ کہ اس اقوی کو حجت نہ سمجھا جائے۔ یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے؟ (بلکہ؛ ایسی صورت میں تو تاویل سے اجتناب برتنا واجب ہے۔ف) کیوں کہ تاویل میں صرف عن الظاہر ہوتا ہے، اس لیے بلاضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کی جاوے، ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کرکے کسی عبارت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا۔

خلاف فطرت ہونے پر آیت قرآنی کے ذریعہ مغالطہ

(ب) نقلی دلیل

دوسرا پیرایہ اس دعوے کی دلیل کا نقل ہے وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾

صاحبو!اس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ایک یہ کہ سنت سے مراد ہرسنت ہے۔دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے،خدااورغیرخدا دونوں کوشامل ہے۔حالاں کہ دونوں دعوں پرکوئی دلیل نہیں۔ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بقرینۂ سیاق وسباق خاص خاص امور ہیں جوان آیات میں مذکور ہیں جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پرخواہ بالبرہان یابالسنان۔

اوراگراس(سنت)میں عموم لیاجاوے تو تبدیل کا فاعل غیراللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کوکوئی دوسراشخص نہیں بدل سکتا(بیان القرآن میں وضاحت اِس طرح ہے:''اورآپ خدا کے دستور میں(کسی شخص کی طرف سے ردوبدل نہ پاویں گے(کہ خداتو کوئی بات جاری کرنا چاہےاورکوئی اُس کوروک سکے۔پس سنۃ اللہ الخ میں احتمال قبل الوقوع کا دفعیہ فرمادیااورلن تجِدَ میں احتمال بعدالوقوع کا دفعیہ فرمادیا کہ جب وہ واقع کرنے لگے،توکوئی ہٹانہیں سکتا۔)''(بیان؛جلد ۹ ص ۶۶،احزاب)۔جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگ راہ ہوجاتی ہے۔مقصوداس سے توثیق ہوگی وعدہ ووعید کی۔(یعنی حق کےغلبہ کا وعدہ اور باطل کے لیےخسران وناکامی کی وعید کےمتعلق وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰہِ تَبْدِیْلًا میں توثیق وتاکید کردی گئی ہے کہ خدائے تعالیٰ کے اِس وعدہ اوروعیدکوکوئی تبدیل نہیں کرسکتا۔اوراگرتبدیل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی کومان لیاجاوے،تواِس صورت میں اِس کا حاصل یہ ہوگا(ا)ان اللہ لا یخلف المیعاد۔جیسے قیامت کے آنے کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایاہے اور بلا شبہہ اللہ تعالیٰ خلاف کرتےنہیں وعدہ کو،اس لیے قیامت کا آنا ضروری ہے۔''(بیان جلد۲۔پ:۳ص۱۸۹)اِس صورت میں بھی توثیق ہوگی وعدہ اوروعید کی۔

خلاف فطرت ہونے پرآیت قرآنی اورعقلِ انسانی دونوں کےذریعہ مغالطہ

(د)عقلی ونقلی سے مرکب دلیل

اور ایک تیسری تقریراس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جومرکب ہےعقلی ونقلی سے۔وہ یہ کہ:(پہلا مقدمہ)عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے اور(دوسرا مقدمہ) وعدے میں تبدیل بالنص محال ہے۔پہلا مقدمہ(عادت اللہ کا وعدۂفعلی ہونا)عقلی ہے۔دوسرانقلی(کہ وعدے میں تبدیلی قرآن کےفرمانے کےبموجب محال ہے)۔سودوسرامقدمہ توبلااستثناءصحیح ہےلیکن پہلامقدمہ مسلم نہیں۔

مثال-ا: موسمِ بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بارِامساکِ باراں ہوا ہوگا جب تک کہ اس کی

عادت بھی نہ تھی، کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے (حدوثِ مادہ کی بحث میں بتایا گیا ہے کہ صورتِ شخصیہ کا متغیر ہونا اور حادث ہونا مشاہدہ سے ثابت ہے۔ صورتِ شخصیہ کے حادث اور مسبوق بالعدم ہونے سے صورتِ نوعیہ حادث ہوگی، صورتِ نوعیہ کے حادث ہونے سے صورتِ جسمیہ حادث ہوگی، صورتِ جسمیہ کے حادث ہونے سے مادہ حادث ہوگا۔ جب مُکوّنات سب حادث ہیں، تو اِس سے عالم کا حادث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کبھی نہ کبھی تو عالم عدم سے وجود میں آیا ہوگا، طبعی اسباب پیدا ہوئے ہوں گے، اور اسباب طبعیہ کے تحت بارش کی شروعات ہوئی ہوگی جو پہلے نہیں تھی، پھر ہوتے ہوتے رک گئی ہوگی۔ اِس طرح عادت جاریہ موقوف ہوگئی ہوگی۔ ف) تو اگر وہ عادت وعدہ تھا، تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہوگیا؟

مثال-۲: تنوعات (نوع بہ نوع قسم کی مخلوقات) سب حادث ہیں (کیوں کہ) جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے، تو یہی عادت ہوگئی تھی۔ پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے؟ خواہ بطور ارتقاء جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو، جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔

شبہہ: اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب اس عادت میں داخل ہے۔

جوابِ شبہہ: تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبعیہّ خود تصرفِ قدرت وتعلقِ ارادہ کے محتاج ہیں، اِس لیے اِس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی (خدائے تعالی کا اپنی) قدرت وارادہ سے تصرف کرنا۔

اصل عادت؛ خدائے تعالی کی قدرت وارادہ

پس اصل عادت اس کو کہیں گے (کہ خدائے تعالی نے اپنی قدرت اور ارادہ سے اسبابِ طبعیہ میں تصرف فرمایا، یا اسے معطل کر دیا)۔ سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اس اعتبار سے خلاف عادت بھی موافق عادت کے ہوگیا۔ باعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے (کہ چوں کہ خدائے تعالی کی یہی عادت ہے کہ وہ اپنی قدرت وارادہ سے تصرف کرے، لہذا اِسے) موافقِ عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی۔

افادات

تعمیم قدرتِ حق

یہ موضوع تین اہم امور پر مبنی ہے:

(۱) اِستقراء (Deductive reasoning) سے کلیت اور قطعیت کا ثابت کرنا۔

(۲) خدا پرستی (Deism) جس سے خدائے تعالی سے عمومِ قدرت کی نفی لازم آئے۔

(۳) کلام اللہ کے ساتھ صحیفۂ فطرت کا مغالطہ (Word of God & work of God)۔

ہم یہاں تینوں امور کی وضاحت کریں گے:

(۱) استقراء (Induction)

علوم طبعی میں تجربہ واحد برہان ہے، اِس حصر کی ابتدا انگریز مفکر روجر بیکن (۱۲۱۴-۱۲۹۲) سے ہوئی۔ پھر دو صدیوں کے بعد فرانسس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) نے مباحث کا اِستقرائی طریقہ (Inductive Method) اختیار کیا۔ یہ وہ طریقہ ہے جس سے عقل جزئیات سے کلیات کی طرف صعود کرتی ہے۔ اِس طریقہ کے برعکس اِستخراجی طریقہ (Deductive Method) ہے جس سے عقل کلیات سے جزئیات کی طرف نازل ہوتی ہے۔ یہ دونوں طریقے قدمائے منطقیین اور عرب حکماء کے یہاں بھی معروف تھے؛ لیکن بیکن نے اسے فلسفہ یعنی سائنس کا رنگ دیا۔ اسے منظّم کیا، اس کے خطوط متعین کیے، اس کے مراحل متعین کیے اور اس کے شڈول وضع کیے۔ مباحث کے طریقوں میں یہ تنظیم اُس کے لیے دنیائے فلسفہ اور سائنس میں شہرت کا ستون ثابت ہوئی۔ (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۱۴۷، ۱۴۸)

''اِستقراء'' ایک منطقی (Logcal) اصول ہے، خاص حدود و شرائط کے ساتھ تخمینہ معلوم کرنے کے لیے اِس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ اِس کے بالمقابل ایک دوسرا اصول ہے جسے ''اِستخراجی'' اصول کہتے ہیں۔ مسئلہ کو سمجھنے کے لیے اِستقرائی اور استخراجی دونوں طریقوں کی کسی قدر وضاحت کردینا ضروری ہے۔

یہ تو معلوم ہے کہ:منطق کا تعلق صحتِ فکر(Validity of thought)سے ہے۔اور صحت سے مراد یہ ہے کہ:فکر میں خود اپنی ہی تردید نہ پائی جائے۔اور دوسرے یہ کہ فکر حقیقت کے مطابق ہو۔فکر پہلے معنوں میں صوری(Formal)،دوسرے معنوں میں مادی(Material)کہلاتی ہے۔

صوری صحت(Formal validity)میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فکر اپنے آپ سے مطابقت رکھتا ہے یانہیں۔اور مادی صحت(Material validity)میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فکر بیرونی حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے یانہیں۔صحت کے اِنہی دو معنوں کی وجہ سے منطق دو حصوں میں منقسم ہے:(۱)منطقِ اِستخراجیہ (Deductive Logic)اور(۲)منطق اِستقرائیہ(Inductive Logic)

اِستقرائی اور اِستخراجی طریقوں کے امورِ فارقہ

جب یہ بات معلوم ہوگئی،تو اب دونوں قسم کے دلائل میں درج ذیل فروق ملحوظ رہنا بھی ضروری ہیں:

☆'اِستخراجی طریقہ' کے لیے جہاں اِستدلال کی ہر معیاری شکل (Standard form)میں مقدمۂ کبریٰ(Major Premise)،ایک عمومی(General)یا کلی(Universal)قضیہ ہوتا ہے،وہیں 'اِستقرائی طریقہ' جزئی حقائق کے مشاہدہ کی مدد سے کلیہ قضیے مرتب کرتا ہے جو'اِستخراجی طریقہ' کے لیے مقدمات(Premises)کا کام دیتے ہیں۔(منطق استقرائیہ ص۱۱،۲،از سید کرامت حسین جعفری۔ایجوکیشنل پبلشرز اردو بازار لاہور۱۹۷۳م)

☆'اِستخراجیہ' کے نتائج(Results)'اِستقرائیہ' کے نتائج سے مقابلۃً زیادہ یقینی ہوتے ہیں۔چناں چہ منطقِ استخراجیہ میں اگر مقدمات درست ہوں اور نتیجہ قیاس کے قوانین کے مطابق اخذ کیا جائے،تو اُس کا درست ہونا لازمی ہے؛مگر منطقِ استقرائیہ کے نتائج اِس قدر یقینی نہیں ہو سکتے۔اِس کی وجہ یہ ہے کہ'اِستخراجیہ' کی بنیادیں'اِستقرائیہ' کی بنیادوں کی نسبت زیادہ یقینی ہیں۔

☆قوانینِ فکر جن پر'اِستخراجیہ' مبنی ہے،شک وشبہہ سے بالاتر ہیں؛لیکن قانونِ علت اور قانونِ یکسانیتِ فطرت-جن پر منطقِ اِستقرائیہ کا دارومدار ہے-اصولِ فکر کی طرح یقینی نہیں۔(۱)

حاشیہ:(۱)

"Deductive argument...is to provide a guarantee of the truth of

the conclusion provided that the arguments premises are true"

"In the deductive method,logic is authority."

Deductive & Inductive Arguments/ Internet Encyclopedia)

(of....www....edu/ded-ind ,Theinductive -Scientific-method.

"Inductive inference is the process of reaching ageneral conclusion from specific examples.the general conclusion should apply to unseen examples."

(Machine learning/Inductive inference)

☆استقرائیہ میں اِستقرائی زقند (چھلانگ) پائی جاتی ہے جو خطرے سے خالی نہیں۔ کیوں کہ ''استقراء، خاص (Particular) سے عام (General) کا استدلال ہے، لہٰذا جو حکم جزئیات پر صادق آتا ہے، وہ دلیلِ استقرائی کی روسے اُس کلیے پر بھی صادق آتا ہے جو اُن جزئیات سے بنتا ہے۔''

اِستقرائی زقند (Inductive Leap)

ابھی ذکر کیا گیا کہ انفرادی مثالوں سے کلیہ قاعدوں کی طرف جانا تعمیم (Generalization) کہلاتا ہے اور اِس میں اِستقرائی زقند (Inductive Leap)، یعنی ''کچھ'' سے ''تمام'' کی طرف چھلانگ) پائی جاتی ہے۔ یہ استقرائی زقند (چھلانگ) مشاہدہ شدہ سے غیر مشاہدہ شدہ کی طرف جانے پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام مادی چیزیں زمین کی طرف گرتی ہیں، تو ہم نہ صرف اُن چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کو ہم نے گرتے دیکھا ہے؛ بلکہ اُن کی طرف بھی جن کو ہم نے گرتے نہیں دیکھا۔ یعنی ہم دیکھے ہوئے سے نہ دیکھے ہوئے کی طرف استدلال کرتے ہیں۔ چناں چہ استقرائی زقند (چھلانگ) ماضی کی دیکھی ہوئی مثالوں سے لے کر مستقبل کی نہ دیکھی ہوئی مثالوں تک؛ یعنی ماضی، حال اور مستقبل، قریب اور بعید، جانے اور انجانے سبھی پر مشتمل ہوتی ہے۔

استقرائی زقند خطرہ سے خالی نہیں

اور یہ بات بھی اہم ہے کہ ''استقرائی مشاہدوں اور تجربوں سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ

فطرت (Nature) کس طرح سے عمل کرتی ہے۔'' اب اُن سے نظریہ اور قانون وضع کرلینا (استقرائی زقند اختیار کرنا) مشاہد کا اپنا عقلی فیصلہ ہوتا ہے۔ایسی صورت میں یہ بات بدیہی ہے کہ'' استقرائی زقند (چھلانگ) خطرے سے خالی نہیں؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ جو بات مشاہدہ شدہ مثالوں کے متعلق درست ہو، وہ غیر مشاہدہ شدہ مثالوں کے متعلق درست نہ ہو۔'' (منطق استقرائیہ ص ٦)

استقرائی زقند کے درست ہونے کی شرط

ہاں! ایک شرط کے ساتھ استقرائی زقند درست ہوسکتی ہے۔وہ شرط یہ ہے کہ:

استقراء'' کی بنیاد حقائق کے باہمی علتی رشتوں (Causal Connections) پر ہونی چاہیے۔ایک ایسی تعمیم (یعنی کلیہ قضیہ) کو جو حقائق کے باہمی علتی رشتوں پر مبنی نہ ہو، صحیح تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔مثال کے طور پر اگر یہ تعمیم کہ تمام کوے سیاہ ہیں، محض مشاہدہ شدہ کووں کی چند مثالوں پر ہی مبنی ہو، تو ایک صحیح تعمیم (valid Generalization) نہیں سمجھی جائے گی۔اسے صحیح اُسی صورت میں سمجھا جائے گا جب کہ'' کوا پن'' اور سیاہی کے باہمی علتی رشتے کو ثابت کیا جائے۔اِسی طرح یہ تعمیم کہ تمام سرخ آم میٹھے ہیں، اُس وقت تک صحیح تسلیم نہیں کی جاسکتی جب تک کہ آموں کی مٹھاس اور سرخی میں رابطۂ علتی ظاہر نہ کیا جائے۔'' (ایضاً منطق استقرائیہ ص ۷،۸)

مذکورہ بالا شرط سے یہ امر واضح ہوگیا کہ اِستقراء سے قاعدہ کلیہ کا ثابت ہونا اُس وقت تک درست نہیں ہوسکتا جب تک کہ اشیاء اور اُن کے خواص کے باہمی علتی رشتے دریافت نہ ہوں۔اور جب تک ربط و تلازم کی علت معلوم نہ ہوگی، شی اور اُس کی صفت کی باہمی ہم آہنگی ناقابل تسخیر قانون کی حیثیت اختیار نہیں کرسکے گی؛ بلکہ اُس ربط اور خاصیت کی حیثیت اُس شی کے ساتھ'' اتفاقی'' کہلائے گی۔اِس اتفاقی آہنگ کو قاعدہ کلیہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔

بحث'' تلازم'' یا'' رشتۂ علت''

اپنی نوعیت کی یہ بڑی اہم بحث ہے جس کا ذکر مسئلہ 'تلازم' کے تحت ۱۹ ویں صدی عیسوی کے عبقری امام محمد قاسم نانوتویؒ نے بھی کیا ہے۔اس بحث میں حضرتؒ نے شے اور اس کے وصف میں رابطہ اور تلازم کی حیثیت و نوعیت پر روشنی ڈالی ہے اور اِس سوال کو حل کیا ہے کہ آیا شے اور اس کے وصف میں پایا جانے والا ارتباط کیا ایسا ضروری ہوتا ہے کہ شے سے جدا ہونا اُس کا ناممکن ہو؟ یا یہ بات ہے کہ جدا ہونا ممکن تو ہے؛ لیکن جدا ہوتا نہیں یا کسی وقت کسی زور آور کے غلبہ اور زور سے جدا ہو بھی سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں امام موصوف نے مذکورہ بالا اصل الاصول'' رشتۂ

علت'' پرنہایت بسط وتفصیل کے ساتھ ایک شاندار تحقیق رقم فرمائی ہے جس سے ''طبیعت''، ''سبب''، ''علت'' اور استقرائی دلیل سے ظاہر ہونے والے ''قانونِ فطرت'' کے متعلق پیدا ہونے والے خلجانات کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ وہ تحقیق پیش کی جاتی ہے:

تحقیقِ قاسم

''.... ہم نے آفتاب کی اور نور کی ملازمت اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کر کے دیکھا، تو حقیقت میں ان کا ارتباط اتفاقی نظر آیا۔ بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے نیچے اس طرح سے دیکھا کہ جس وقت وہ کتا ٹھہر گیا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھہر گئی۔ اور وہ کتا چلا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی۔ اور پہلے اس سے نہ کبھی کتے کو دیکھا تھا، نہ کبھی گاڑی کو، نہ ان کا کچھ حال کسی سے سنا تھا۔ غرض اس سادہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط دیکھ کر یہ یقین ہو گیا کہ گاڑی کتے کی تان چلتی ہے۔ اور یہ نہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور معیت اتفاقی ہے۔ کچھ یہ باہمی ضروری نہیں۔'' (تقریر دل پذیر ص۸۰ تا ۸۴)

شی اور اُس کے اوصاف میں باہمی ارتباط اور علتی رشتہ محض اتفاقی ہوا کرتا ہے

''اب اہلِ انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباطِ اتفاقی ہو، تو کسی کے پاس کیا دلیل ہے، جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے اتفاقی نہیں، یعنی اس کے خلاف ہونا ممکن ہی نہیں؟ بلکہ بہ نظر اس بات کے کہ آگ ایک جدا چیز ہے اور حرارت جدا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر میں جدا جدا ہو جائیں، تو کیا عجب! کیوں کہ ان دونوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو جن کی ذات اور حقیقت جدا جدا ہو، ایک وجود ظاہری محیط ہو جائے۔''

(ا) حاشیہ: (ا) یہ بات اِس حقیقت پر نظر کرنے سے معلوم ہوئی کہ: شی کی خصوصیات جس کا نام ذات ہے، وجود سے علاحدہ شے ہوتی ہے۔ (دیکھئے تقریر دل پذیر ص ۵۱، ۵۲، ۵۷)

مشاہدہ نمبر ۱: ''جیسے شکر اور پانی، اصل سے جدا جدا ہیں، مگر بعد شربت بنا لینے کے، وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں۔''

مشاہدہ نمبر ۲: ''یا جیسے شور پانی کہ اس میں اجزائے نمک جدا جدا ہیں اور پانی جدا۔ ظاہر میں یہ بھی مثل شربت کے ایک نظر آتے ہیں۔ اور حقیقت میں دو چیزیں جدا جدا، باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں۔ اور ظاہر میں کسی سے بہ آسانی جدا نہیں ہو سکتیں۔ اگر بھبکہ (آلہ تعریق وتصعید، جس کے ذریعہ مائی اجزاء کو ارضی اجزاء سے جدا کر لیا جاتا ہے۔ ف) کی ترکیب کسی کو معلوم نہ ہوتی، تو شربت کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا تو کسی کو یقین بھی ہو سکتا، پر شور پانی کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا ہر کسی کو یقین نہ ہوتا ...'' ''غرض اسی طرح اگر کوئی بھبکہ یا اور کوئی ترکیب (نل بھبکہ، قرعِ انبیق Distillation apparatus، یا کیمیائی تجزیہ کرنے کی کوئی ترکیب۔ ف) خدا کے یہاں ایسی ہو کہ جس سے آگ کی حرارت اور اس کی چمک اور آسمان سے وجود اس کا اور ہیئت اس کی جدا جدا ہو جا

ئے ،تو کچھ دور نہیں۔‘‘

مشاہدہ نمبر۳: ہم بسا اوقات دیکھتے ہیں کہ حرارت، برودت ایسی اشیاء جو دوسروں کے ساتھ ہوا کرتی ہیں، اپنے ٹھکانوں سے الگ ہو جاتی ہیں۔مثلاً: پانی اصل سے ٹھنڈا ہے۔اگر اس کو گرم کیجئے ،تو اس وقت اس سے (برودت) علاحدہ ہو جاتی ہے اور حرارت اس میں آ جاتی ہے۔پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دور ہو جاتی ہے اور برودت آ جاتی ہے۔اب کون نہیں جانتا کہ برودت پانی کی ذاتی چیز ہے۔مع ہٰذا، ایسی اُس سے علاحدہ ہو جاتی ہے کہ برودت کی جا(جگہ) بسا اوقات حرارت آ جاتی ہے۔اُس وقت (جب کہ پانی میں برودت کے بجائے حرارت آ گئی ہے) اُس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جس نے کبھی پانی کو نہ دیکھا ہو اور نہ اس کا کچھ حال سنا ہو،تو بالیقین یوں ہی معتقد ہو، کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے۔‘‘

’’اب اِن مشاہدوں سے صاف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت، برودت، یبوست، رطوبت، نور ظلمت، بقاوفنا، ماسوا اِس کے اور جو کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم میں سے ہیں، سب قابلِ اِنفصال ہیں۔ہوسکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے۔‘‘

خاصیتِ ذاتی اور قسرِ قاسر

’’بالجملہ ملازمت اور ارتباط (یا علتی رشتہ جب) دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے،تو اِس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ دو چیزیں اکٹھی رہتی ہیں، ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی، نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہوسکتی؛ بلکہ بہت سی اصل خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ بہ سبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہو جاتی ہیں، اگر وہ خارجی چیز عالم میں نہ ہو،تو کسی کو بھی اُن کا زائل ہو جانا خیال میں نہ آتا۔اگر آگ اور آفتاب نہ ہوتا،تو پانی کی برودت کے زائل ہو جانے کا اور اس کے گرم ہو جانے کا کسی کو احتمال بھی نہ

ہوتا۔ .... سو اگر کسی شئے کو کسی شئے کا لازم کہو گے تو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ اس کو اس کی خاصیت ذاتی کہو گے،(تو) جیسے یہ خاصیتیں جن کا ہم نے بیان کیا، کسی خارجی سبب سے زائل ہو جاتی ہیں (چنانچہ پانی کی برودت آگ اور آفتاب کی حرارت سے زائل ہو جاتی ہے، پتھر نیچے جانے کے بجائے ہاتھ کے زور سے اوپر چلا جاتا ہے۔ف) ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی (جو کسی شئے کے لیے لازم ہے، جیسے دن آفتاب کے لیے، یہ خاصیت خدائے تعالی کے زور سے۔ف) زائل ہو جائے تو کسی کو کیا انکار ہے؟‘‘ (تقریر دل پذیر ص۸۰تا۸۴)

اگر کوئی شخص، کسی شی کی خاصیت کے لئے:

’’دوام اور بقا کو ثابت کرے گا،تو بیش برایں نیست، یہ معنی ہوں گے .... (کہ اس شے) میں اور دوام میں ملازمت (علتی رشتہ) ہے اور یہ اس کی اصلی خاصیت ہے۔اس سے اپنے آپ زائل نہیں ہوسکتی۔سو ابھی واضح ہوا ہے

کہ اول یہ ملازمتیں جو باہم اشیاء میں معلوم ہوتی ہیں، بہ نظرِ حقیقت ہیں سب اتفاقی ہیں۔ چناں چہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے۔اس لئے کہ:

علتی رشتہ کا نہ پایا جانا ہی ’’اتفاق‘‘ کی ماہیت ہے

مثلاً آگ جلاتی ہے،تو اِس کا سبب تو یہ ہوسکتا ہے کہ آگ کمال درجہ کو گرم ہے۔پر گرم ہونے کا سبب پوچھئے (اور آگ اور گرمی کا علتی رشتہ معلوم کیجیے۔ف)،تو کوئی کیا بتائے؟ بجز اِس کے نہیں کہا جاتا کہ یوں ہی بے سبب آگ اور حرارت کو خداوند کریم نے جمع کر رکھا ہے۔سو اِسی کو اتفاق کہتے ہیں،کہ دو چیزیں بے سبب خدا کے جمع کرنے سے جمع ہو جائیں۔جیسے کتے اور گاڑی کی مثال گزری۔یا (دوسری مثال یہ ہے کہ) جیسے ایک آدمی کا سیاہ رنگ ہو اور لمبا قد ہو،تو اس صورت میں سیاہی اور لمبائی جو باہم مخلوط اور مربوط ہیں،تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں۔لمبائی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور رشتہ نہیں۔نہیں تو ہر جگہ اکٹھی رہتیں۔‘‘

اِتفاقی اِجتماع کو دوام لازم نہیں

’’غرض،آگ کے ساتھ حرارت،اور پانی کے ساتھ برودت بے سبب مجتمع ہیں اور کوئی تلاش کر کے کوئی سبب نکال بھی لے،تو وہ سبب آگ کے،یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہوگا۔سو انجام کو کہیں نہ کہیں یہ سلسلہ منقطع ہو جائے گا اور وہی اتفاقی اِجتماع نکلے گا اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں۔ورنہ کتے کی چال اور گاڑی کی چال میں حقیقۃً ملازمت ہوتی۔اسی طرح سیاہی اور لمبائی میں فی الواقع ارتباط ہوتا۔‘‘

نتیجۂ بحث وتمحیص (Conclusion)

جب یہ معلوم ہوگیا کہ شی اور اُس کی خاصیت میں یا بالفاظِ دیگر ’وجوذ‘ اور ’ذات‘ میں ارتباط وملازمت کا باہمی تحقق محض اتفاقی ہے،ضروری، لازمی، یا کلی نہیں۔کلیہ برآمد ہونے کے لیے علتی رشتہ درکار ہے اور یہ رشتۂ علت تمام موجودات وممکنات میں مفقود ہے۔اور یہ کہ کسی شے کی صفت وخاصیت اس شے کے ساتھ اگر قائم ہوسکتی ہے،تو اس سے علاحدہ بھی ہوسکتی ہے اور کائنات میں پائے جانے والے تمام ممکنات کا یہی حال ہے؛ تو اِس کے بعد اب کسی قسم کا بھی کوئی خارق پیش آئے،اُس کے متعلق کوئی اِستحالہ کیا معنی! اہلِ فہم کے لیے استبعاد تک کا سوال ختم ہو جاتا ہے۔خواہ وہ خوارق، دیومالائی اور افسانوی ہی کیوں نہ ہوں۔کیوں کہ ایسے واقعات کے متعلق بحث اس حیثیت سے نہیں ہوگی کہ وہ واقعات خلاف عادت ہیں یا خلاف فطرت ہونے کی وجہ سے شک کی گنجائش رکھتے ہیں؛ بلکہ اگر بحث ہوگی تو راوی کے

صادق اور کاذب، ثقہ یا غیر ثقہ ہونے سے متعلق ہوگی۔ اور اسی اعتبار سے وہ روایت صحیح، معتبر، قطعی، ظنی اور موضوع وغیرہ درجہ اِختیار کرے گی۔ اس علمی تحقیق کو حضرت نانوتویؒ کے ایجازی واعجازی الفاظ میں سنئے، فرماتے ہیں:

واقعات کا خلاف فطرت (یا خارقِ عادت) ہونے کی وجہ سے انکار درست نہیں

''سو ہم جانتے ہیں کہ بعض پیشوایان یہود و نصاریٰ اور اہلِ اسلام کے، جو افسانے ایسے مشہور ہیں کہ آگ میں وہ گرے اور نہ جلے؛ بلکہ وہ آگ ان کے حق میں مثل پانی کے ٹھنڈی ہوگئی، کچھ عجب نہیں یہ سب صحیح ہوں۔ اگر یہ بات کسی معتبر تاریخ سے ثابت ہو جائے، تو ہم بے شک تسلیم کرلیں۔ اور یہ نہ دیکھیں کہ ہمارے باپ، دادے، یا ہماری قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں؟''

خوارق وکرامات

''بلکہ ساری ایسی باتیں جن میں ملازمت کا خلاف لازم آتا ہو، جیسے اکثر کرامتوں اور کرشموں کا حال سنتے ہیں، ہمارے نزدیک سب اسی قسم کی ہیں (جن میں شے اور اُس کے لوازم ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہیں۔ ف)۔''

اِس تفصیل کے بعد اِس امر میں کوئی شک نہ رہا کہ استقراء سے کلیہ ثابت ہونے کی ضروری شرط ''رشتۂ علت'' ہے۔ رشتۂ علت کے علم کے بغیر ''قضیہ کلیہ'' ثابت نہیں ہوسکتا۔ جب قضیہ کلیہ ثابت نہیں ہوسکتا، تو اس سے ظاہر ہونے والا حکم بھی قطعی نہیں ہوسکتا؛ بلکہ ظنی ہی ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ سائنس نے اپنی نوعیتِ کار کا ذکر کرتے ہوئے یہ اعتراف کیا ہے کہ جن مشاہداتی نمونوں کی بنیاد پر قوانین اور نظریے وضع کیے جاتے ہیں۔ اور بطور کلیہ اُنہیں یقینی سمجھا جاتا ہے اُن استقرائی مشاہدوں اور تجربوں سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت (Nature) کس طرح سے عمل کرتی ہے۔

لیکن اِسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ سائنس میں جہاں ریاضی کے اصولوں کا اِطلاق ہوتا ہے، وہاں نتیجہ سائنسی قانون کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، گو وہ بھی 'ظنی' ہی ہوتا ہے (اِس کی وضاحت آگے آرہی ہے)، جیسے قانونِ کشش۔ اور جہاں ریاضی کے اصولوں کے بغیر نتائج اخذ کیے جائیں گے، وہاں نتائج تخمینی نظریوں؛ بلکہ وہمی اور مفروضوں کی سطح پر رہ جائیں گے۔ چناں چہ حیاتیات (بائیولوجی-Biology) کے بکثرت نتائج ریاضی مساوات (Mathematical equations) کے بغیر ہی مقرر ہوتے ہیں، اس لیے وہ نظریے (Theories) سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ جیسے نظریۂ ارتقاء۔ (دیکھئے؛ انٹرنیٹ: Can a scientific law be changed? اور Why the theory of evolution not a

(law?

باعتبار ماہیت قانون (Law) اور نظریہ (Theory) میں فرق

☆ قانون اِس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ مخصوص حالات میں کیا ہوتا ہے؟ اور بس۔لیکن کیسے ہوتا ہے؟ اِس سوال کا جواب نظریہ سے متعلق ہے۔چناں چہ اِس کے جواب میں الگ الگ محققین کے الگ الگ طریقۂ کار کے تحت الگ الگ مشاہدے اور نتائج ہو سکتے ہیں۔

اور مخصوص حالات میں کیا ہوتا ہے؟ کے جواب میں خاص ریاضی کے اصولوں سے حتمی بات معلوم ہو جانے کے باوجود یہ احتمال بہرحال رہتا ہے کہ غیر مشاہدہ شدہ بعض واقعات ایسے ہوں جن پر ریاضی کا فارمولا نافذ نہ ہو سکے۔درحقیقت خرقِ عادت یہی ہے کہ سببِ طبعی کے خلاف سرزد ہو، یہ خدا تعالی کی قدرت ہے کہ:

''خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے۔جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا۔''''مخالفتِ طبیعت اول درجہ کی خرقِ عادت ہے اور پھر (بعض خرقِ عادت واقعہ میں) مخالفتِ طبیعت بھی ایسی کہ کسی طرح کسی سببِ طبعی پر اِنطباق کا احتمال ہی نہیں۔''(مولانا محمد قاسم نانوتویؒ''تقریر پذیر''ص ۹۹،شیخ الہند اکیڈمی دیوبند۱۴۳۱ھ۔''قبلہ نما'':ص ۶۴،مکتبہ دارالعلوم دیوبند۱۴۳۴ھ۔علی الترتیب)

''قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا --.....اسی طرح ان کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔''(حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ''الانتباہات المفیدۃ''ص ۳۷،مکتبۃ البشری ۱۴۳۲ھ کراچی)

اس لیے ریاضی کا فارمولا نافذ نہ ہونے والی خلافِ عادت جزئیات ملحوظ رکھنے کے بعد سائنسی قانون کی حیثیت بھی ''ظنی''ہی رہتی ہے۔اُسے قطعیت حاصل نہیں ہوتی۔اِس بنا پر انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک استقراء سے ثابت ہونے والے حکم کا تعلق ہے،تو:

''مرتبۂ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں؛لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقوی دلیل اس کی معارض نہ ہو۔''

(''الانتباہات المفیدۃ''ص ۳۳،از حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ،مکتبۃ البشری ۱۴۳۲ھ کراچی)

ارتباط اتفاقی کی اس وضاحت سے معجزات اور خوارق عادت کے مستبعد اور خلاف فطرت ہونے کی وجہ سے محال سمجھنے کا اِشکال حل ہو گیا۔اب بعض مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔قرآن میں پتھروں کا ایک اثر:

☆''خدائے تعالی کے خوف سے نیچے آ گرنا''بیان کیا گیا ہے۔حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے

ہیں: ''اِس میں شاید کسی کو شبہہ ہو، کیوں کہ اِن (پتھروں) کو عقل اور حس نہیں ہے۔ سو سمجھ لینا چاہیے کہ ....جمادات میں اِتنی حس بھی نہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، کیوں کہ حس موقوف ہے حیات پر اور ممکن ہے کہ اُن میں ایسی حیاتِ لطیفہ ہو جن کا ہم کو اِدراک نہ ہوتا ہو۔..... ممکن ہے کہ گرنے کے اسباب مختلف ہوں۔ اُن میں بعض طبعی ہوں اور ایک سبب یہ (خشیت) ہو۔'' (بیان جلد اص ۱۴۱)

☆ ایک اثر پتھروں سے پانی نکلنا بتلایا گیا ہے، اُس کے متعلق فرماتے ہیں: ''اگر اُس پتھر کے اجزاء ہی میں پانی پیدا ہو جائے، تو بھی کون سا محال لازم آتا ہے۔ جو حضرات ایسے امور کو محال کہتے ہیں، خدا کی قسم ہے، وہ اب تک محال کی حقیقت ہی نہیں سمجھے۔'' (بیان جلد اص ۳۵)

واقعہ یہی ہے کہ بہت سے اہل علم بھی محال کی حقیقت نہیں سمجھتے، حضرت نانوتویؒ فرماتے ہیں:

''محال و ممکن کی تعریف کسی کسی کو معلوم ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ بڑے بڑے آدمی اکثر ممکنات کو محال سمجھ بیٹھے۔......''

(ملاحظہ ہو مولانا محمد قاسم نانوتویؒ: تصفیۃ العقائد شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ ص ۳۶ تا ۵۰)

☆ ایک اثر جماد کا تسبیح پڑھنا بتلایا گیا ہے، اُس کے متعلق فرماتے ہیں: ''بعض کو جو وسوسہ ہوا ہے کہ تسبیح کے لیے علم اور علم کے لیے حیات چاہیے اور یہ جمادات میں نہیں ہے، سو جواب یہ ہے کہ اِس قدر علم اور اِس قدر حیات اگر حاصل ہو اور محسوس نہ ہو، تو کیا اِمتناع ہے۔'' (بیان جلد ۶ ص ۸۷)

اس موقع پر جی چاہتا ہے کہ جمادات کی حیات سے متعلق وہ تحقیق بیان کر دی جائے جسے حجۃ الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ نے ذکر فرمایا ہے۔ وہ ذی حیات کی ماہیت پر ایک نہایت عمدہ گفتگو ہے۔ مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے ایک اصول موضوعہ (firmly established principle) بیان کیا ہے کہ ''وجود'' خدائے تعالیٰ کی صفت؛ بلکہ اخص صفات میں سے ہے، لہٰذا ہر موجود میں موجودات کے مناسبِ حال وجود کی خاصیتوں کا پایا جانا ضروری ہے، ورنہ وہ موجود موجود نہ ہوگا معدوم کہلائے گا، ارشاد ہے:

''جہاں نامِ وجود ہوگا خواہ نباتات میں، خواہ جمادات میں، وہاں علم، قدرت صفاتِ وجود یہ بھی ضرور ہوں گی۔''

اور اگر حیوانات، نباتات، جمادات کے اندر صفاتِ وجود کے پائے جانے میں فرق ہوگا، تو قبول کرنے کی صلاحیت میں کمی و زیادتی کے لحاظ سے، کمی بیشی صفات کا فرق ہوگا جیسے لکڑی، پتھر اور آئینہ وغیرہ اجسام میں آفتاب سے نور قبول کرنے کی صلاحیت میں کمی بیشی کا فرق ہوتا ہے۔ (قبلہ نما ص ۱۶۲،۱۶۳)

اور دوسرے موقع پر وہ صفاتِ وجود یہ جو ہر موجود مخلوق میں خالق کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہیں، اُن کو

بیان کرتے ہیں کہ وہ (۱) حیات (۲) علم (۳) مشیت (۴) کلام (۵) ارادہ (۶) قدرت (۷) اور تکوین ہیں۔

''مشیت'' کا مطلب ہے اپنے جی میں کسی کام کے کرنے، نہ کرنے کی ٹھان'' لینا'' یعنی اپنے جی سے قول و قرار کر'' لینا۔ اور'' تکوین یعنی اُس کام کا کر دینا۔'' ''ہر مخلوق کو اپنے خالق کی طرف کم سے کم اِن سات صفتوں کی اِحتیاج ہے۔''

(تقریر دل پذیر ص ۳۱۹)

اِس کے بعد قرآن و حدیث اور عقل و سائنس ہر حیثیت سے اِس کے دلائل فراہم کرتے ہیں:

قرآن: " یا نارُ کُونِی بَرْدًا وَّسَلَامًا علی اِبْرَاهِیمَ۔ (جب لوگوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آتشِ سوزاں میں ڈال دیا اُس وقت) ہم نے (آگ کو) حکم دیا کہ اے آگ تو ٹھنڈی اور بے گزند ہو جا ابراہیم کے حق میں ..... چناں چہ ایسا ہی ہو گیا۔) (۷۰:۲۱ بیان القرآن۔ تاج پبلشر دہلی، ری پرنٹ ۱۹۹۴ء۔ ف)

مذکورہ آیت سے اِستشہاد کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات، نباتات، جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادتِ کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و اِدراک رکھتے ہیں۔ اور وہ بھی مکلّف ہیں۔ اُن کے لائق اُن کے لیے بھی احکام ہیں۔ من جملہ اُن احکام کے اُن کے امورِ طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں۔ جیسے:

حدیث: حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر (چال) میں، یا رسول اللہ ﷺ کا اُس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی، فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے؛ اِس پر دلالت کرتا ہے۔''

عقلی دلیل: ''مگر چوں کہ اول تو اُن کا ذوی العقول ہونا جو مدارِ تکلیفِ شرعی ہے مخفی، نظرِ عوام کو اُس تک رسائی نہیں۔ دوسرے اُن میں تعمیلِ احکام علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں (ارادی و اِختیاری طور پر حکم سے اِنحراف نہیں کرتے۔ف)... ، تو اُن کے علوم و اِدراکات اور ارادات کا اِختفاء اور دوامِ تعمیلِ احکام کا اِستبعاد اہلِ عقولِ قاصرہ کے لیے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں...... باعثِ انکارِ معنیٔ حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے؛ مگر حق یہی ہے (کہ اپنی عقل و شعور کے بساط بھر احکام کے مکلّف جمادات بھی ہیں۔)..... اور اہلِ حق جن کا دیدۂ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر (علاوہ جن و بشر کے، اور موجودات یعنی حیوانات، نباتات، جمادات۔ف) سب بارادہ و اختیار قائم ہیں۔ مگر چوں کہ مثلِ جن و بشر اُن (غیر ذوی العقول) میں عصیانِ خداوندی نہیں اور اِس سبب سے اُن کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے حواس و اعضاء جو طریق اِدراک اور خدامِ اِدراک ہیں، اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثارِ اِدراک و خواصِ آثار میں سے ہیں، (اُن غیر ذوی العقول میں۔ف) پائے نہیں جاتے، تو اُن کا ارادہ مخفی و مستتر ہے، (اِس لیے) اہلِ معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اُس کو'' طبیعت'' کہتے ہیں، اور اُس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں۔'' (آب حیات ص ۴۴)

مشاہدہ: ''اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اُس میں رک جائے، تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اُس کے قریب پہنچے گا، تو ایک طرف مڑ جائے گا۔ شعور ہو، تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی۔ ایسے وقائعِ نادرہ کو جو گہہ و بے گاہ واقع ہوں، پھر اُن سے بھی تحصیلِ نفع، یا نقصان سے بچاؤ ٹپکتا ہو، امورِ طبیعہ پر محمول کرنا خلافِ وِجدان ہے۔........'' (آبِ حیات ص ۴۵، ۴۶)

کیوں کہ نفع کا کام کرنا اور نقصان کے کاموں سے بچنا، یہی عقل کا وظیفہ ہے۔ اِس لیے اِس امر کے تسلیم کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ اِن جمادات میں بھی عقل ہے اور یہ کام اپنے ارادہ سے کرتے ہیں۔ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے درختوں کے تنے اپنی توانائی حاصل کرنے کے لیے خود کو آفتاب کے محاذات میں لانے کے وقت حرکت کرتے ہیں، اس لیے موجودہ سائنس میں نبات کے اندر حیات تسلیم کر لی گئی ہے۔ لیکن اہلِ سائنس کا یہ دعوی قطعاً بے دلیل ہے کہ خود درخت ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت نہیں کر سکتے۔ (ملاحظہ ہو: www.bbc.uk/education/clips/zyvs34j، نیز gravitotropism in plant)

اصل بات یہ ہے کہ اِس قسم کے افعال کو جو علی الدوام صادر ہوتے ہیں، طبعی کہنے میں کوئی ہرج نہیں؛ لیکن اگر اِس کو ''طبعی حرکت'' کہہ کر بے ارادہ ثابت کیجیے، تو عقل کی رو سے اِسے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اِس خیال کی دلائل کے خانے میں کہیں جگہ نہیں۔

واضح رہنا چاہئے کہ طبعی کے معنی فلاسفہ اور اہلِ سائنس کے یہاں ایسی خصوصیت کے ہیں جو شی کی ذاتی ہوا کرتی ہے لیکن اس میں ارادہ اور شعور نہیں ہوتا۔ ایسی ذاتی اور غیر ارادی خصوصیت اور فعل، اگر ذی حیات، مثلاً نباتات میں ہو تو اُس کے لیے Tropism کی اصطلاح وضع کی گئی ہے، جس کی چار قسمیں ہیں: (۱) اگر کیمیاوی محرک کے تحت ہو تو اُسے 'کیم رخی' Chemotropism، (۲) اگر کششِ ثقل کے اثر سے ہو تو اُسے 'ثقل رخی' Gravitropism، (۳) اگر روشنی کے اثر سے پودے کا بعید ترین حصہ متاثر ہو تو اُسے ضیاء رخی (Phototropism، اور (۴) اگر آفتاب کی شعاع کے زیر اثر ہو، تو Heliotropism کہلاتا ہے۔ اِن میں 'نموین' نام کا ایک مادہ یا ہارمون ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر آفتاب کی شعاع کے زیر اثر جمادات متاثر ہوں، تو اُسے 'شمس قبولی' Nastic movement کہتے ہیں۔ اِن طبعی میکانیوں کی بنیادوں پر اہلِ سائنس، جمادات میں عقل و شعور کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے، اُن کو مامور، محکوم اور مکلّف قرار نہیں دیتے۔ اہلِ سائنس کے اِسی عقیدے کو باطل قرار دینے کی غرض سے اس حدیث کے ضمن

میں کہ خدائے تعالی نے زمین پر یہ بات حرام قرار دے دی ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے جسم کو خراب کرے، حضرت نانوتویؒ نے یہ صراحت کی ہے کہ:

''نباتات و جمادات کے محکوم و مامور ہونے میں کیا خرابی ہے؟ بلکہ (خدائے تعالی کے عمومِ قدرت کا نمونہ ظاہر ہوتا ہے، اور) عمومِ حکومتِ خداوندی (ہی) نکلتا ہے۔ غایت ما فی الباب بوجہِ جامعیتِ حقیقتِ انسانی - کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے - انسان کی نسبت امر و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یادِ خداوندی - اور تعمیلِ احکام مخصوصہ جن کو اہلِ ظاہر ''طبائع'' کہتے ہیں - اور کوئی امر و نواہی نہ ہو۔ اور ہو بھی تو کمتر ہو۔ جیسے زمین کی نسبت اجسادِ انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت۔ (جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ زیر خاک انبیاء کے جسم سالم رہتے ہیں۔ ف)'' (آب حیات ص ۴۵، ۴۶)

حضرت کی یہ تحقیق بڑی اہم ہے؛ لیکن اِس کے برخلاف قرآنی آیات کو سائنسی انکشافات کے ساتھ تطبیق دینے والے اہلِ اسلام یہ غلطی کر رہے ہیں کہ جمادات کو ایک طرف ''مردہ بے شعور، اندھے گونگے بہرے ذرات'' قرار دے کر اُن ذرات میں حیات کا پایا جانا محال بتلاتے ہیں۔ مثلاً کاربن کے متعلق جہاں یہ اقرار ہے کہ: ''یہ دوسرے عناصر کے ساتھ بہت آسانی کے ساتھ مل کر کروڑوں قسم کے پروٹین اور بہت سے کاربن پروٹین تیار کرتا ہے۔''

وہیں اُس میں ارادہ اور حیات کا انکار کرتے ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ کاربن کا یہ فعل اُس کے ارادے کے بغیر کیسے سرزد ہو جاتا ہے۔ حیرت ہے کہ وہ فعل بھی انجام دے رہے ہیں اور ارادے سے عاری بھی ہیں۔ کیا یہ عقلی اصول یہاں جاری نہیں ہوتا کہ ''فعلِ فاعل بے ارادہ ایک امر ممتنع ہے۔''

(۲) ''خدا پرستی'' کا مغربی نظریہ (Deism)

☆ یہ اعتقاد کہ خدا نے کائنات بنا کر اُس میں چند قوانین رکھ دیے اور کائنات کو اُن قوانین کے حوالے کر کے خود بے دخل ہو گیا۔ اب اِس کائنات کا نظم و اِنصرام قوانینِ فطرت کے سہارے خود بخود رواں دواں ہے، یہ تصور ''خدا پرستی'' یا deism کہلاتا ہے۔

☆ ''خدا پرستی'' یا deism کے نام سے رائج یہ اعتقاد، خدا کے متعلق مذہب کے ذریعہ تسلیم شدہ فوق الفطرت عقیدہ کو مسترد کرتا ہے اور فطرت کے قوانین اور اِستقرائی عقل (Reason) کے سہارے ہی خدا کے تعارف کا روادار ہے۔

☆ اِس عقیدہ کا حامل ایسے خدا کے موجود ہونے کا قائل ہے جو کائنات کے نظام میں کسی قسم کی خدائی مداخلت، صحیفۂ فطرت کے قوانین میں چھیڑ چھاڑ اور انسانی زندگی میں دخل اندازی سے مکمل گریز کرتا ہے۔

☆ پھر جب خدا پرست (''deist'') کا اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ تصور ہے کہ وہ کائنات اور انسانی امور و معاملات میں کسی قسم کی دلچسپی نہیں رکھتا، تو وہ اِس تصور کے ساتھ یہ بھی یقین رکھتا ہے کہ تمام مذہبی ہدایات انسانوں کی ایجاد کردہ ہیں؛ خدا کی طرف سے ہیں ہی نہیں۔ اُن کی نسبت خدا کی طرف جھوٹ ہے۔

''خدا پرستی'' کا یہ رنگ ۱۶۹۰ سے ۱۷۴۰ کے درمیان انگلینڈ میں پروان چڑھا۔ والٹیئر (۱۶۹۴-۱۷۷۸) کی فکر کے نتیجہ میں فرانس پہنچا، وہاں سے جرمن اور امریکا۔ اُن مفکرین کی اکثریت اِسی عقیدہ کی حامل تھی جو فرانس اور امریکی انقلاب کے بانی تھے۔ وجوہِ ذیل کی بنا پر اِس تصور کو اُبھرنے اور لوگوں کا ذہن ہموار کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔

☆ جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ عامۂ امریکہ کے انقلاب کے بانیوں کا یہی عقیدہ تھا۔ اور اِن بانیوں کا عہد جدید میں اُبھرنے والی مغربی تہذیب کے پیدا کرنے میں کلیدی کردار ہے۔

☆ مذہب کے باب میں روشن خیالی کی راہ ہموار کرنے میں یہ ایک معاون تصور تھا جو نہایت بنیادی اہمیت کا حامل ثابت ہوا۔ (۱)

حاشیہ: (۱) نوٹ: مغرب میں برپا ہونے والی سماجی اور اِجتماعی تحریکات کے تحت تصوراتِ فطرت کے سایہ میں رونما ہونے والی سائنسی تحقیقات کے فکری اثرات کے ظہور کا نام ''روشن خیالی'' جس کے حاملین عام طور پر Atheist یا Deist (ملحد یا نیچری) تھے۔

☆ اِس عقیدے کے ذریعہ انسان کو یہ اطمینان حاصل تھا کہ وہ اپنی دلچسپیوں کے حوالے سے خدائی مداخلت اور اُس کے احکام کی پابندی سے یکسو اور بے فکر ہے۔

☆ ''کائنات کے بارے میں ایک عمدہ تمثیل یہ تھی کہ کائنات ایک عظیم مشین ہے اور پاپائے اعظم نے اطمینان سے رائے زنی کی کہ کوئی بھی مشین جو اِس خوبی سے چلتی ہو (جیسے کہ یہ کائنات فطرت کے قوانین اور میکانیوں سے چلتی ہے) وہ بغیر ایک منصوبے کے نہیں چل سکتی۔..... جہاں کوئی کائنات کا نقشہ یا منصوبہ ہو، وہاں نقشہ بنانے والا بھی ہوگا۔ یعنی پوپ نے صفات کے بغیر ہی محض خدا کے وجود پر قناعت کر لی۔ پے لی (william Paley ۱۷۴۳-۱۸۰۵) جیسے مصنفوں نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے کائنات کے ظاہری وجود کو گھڑی کی مثال دے کر مدد لی۔ یعنی اگر آپ کو ایک گھڑی زمین پر پڑی ہوئی مِل جائے، تو

شاید آپ کو اُس کے فوائد یا مقاصد سمجھ میں نہ بھی آئیں؛ لیکن جیسے جیسے آپ اُس پر غور کریں گے، آپ ایک دانستہ تخلیق(Consclous design) کی علامتیں پائیں گے۔ اِسی طرح طبیعی دنیا(Natural world) کی حالت ہے، یعنی جتنا آپ اِس پر غور کریں گے، اُتنا ہی ظاہر ہوگا کہ اِس کے پسِ پشت کوئی تدبیر کارگر ہے۔ اِسی طرح سوچتے سوچتے نہ صرف کائنات کی خوبیوں پر؛ بلکہ اُس کے خالق پر دھیان جاتا ہے اور اُس خالق کے لیے انسان میں ایک عزت اور احترام پیدا ہوتا ہے۔''

اس قسم کی تمثیلوں کا ''سر چشمہ پے لی کی کتاب ''فطری دینیات''(Natural theology) ہے۔...اِس کتاب میں ایک عام فہم قسم کی پارسائی(Common sense Piety) جھلکتی ہے... لیکن حقیقت یہ تھی کہ.... اگر فطرت ایک بہترین طرح سے بنائی ہوئی مشین ہے، تو یقیناً خدا ایک اعلی مکینک بن جاتا ہے۔ اِس طرح سے اٹھارہویں صدی کی عقلی دینیات(Rational theology) سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خدائے تعالی بجز ایک بڑے اِنجینئر کے کچھ نہیں جس نے اول اول کائنات کی مشین کو بنایا، اُس کو حرکت میں ڈالا اور پھر اپنے حال پر چھوڑ دیا۔ دراصل یہی ''خدا پرستوں'' کا موقف تھا۔''

(سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت از ڈاکٹر ظفر حسن؛ ص ۱۹۷-۱۹۹)''

سترہویں صدی عیسویں میں اس تصور کی ابتدا ہوئی اٹھارہویں صدی عیسویں کے عہدِ روشن خیالی میں اِس نے زور پکڑا لیکن خود مغرب میں اِس تصور پر تنقید سامنے آتی رہی اور اس کے دلائل کا ضعف اور بطلان واضح ہوتا رہا۔ ابھی ۲۱ویں صدی کا ایک تازہ مضمون ''مغربی خدا پرستی کائنات کے فلسفی طریقۂ استدلال کے سامنے فیل کیوں کر ہو جاتی ہے؟'' نظر سے گزرا۔ مضمون نگار رِچ ڈیم(Rich Deem) لکھتا ہے کہ: کائنات میں خدا کی عدم مداخلت کا عقیدہ فلسفہ کی نظر میں کسی حقیقت اور سچائی پر مبنی نہیں تھا؛ کیوں کہ خدا قادر مطلق(Omnipotent) ہے، قادر مطلق ہونے کا یہ مطلب تو نہیں کہ خدا یہ کر سکے گا اور یہ نہ کر سکے گا۔ کیوں کہ منطقی طور پر قادرِ مطلق سے یہ تصور ہی محال ہے کہ وہ بعض امور کی انجام دہی میں بے بس ہو۔ ایسی صورت میں تو منطق ہی غیر منطق کہلائے گی۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ خدا یہ نہیں کر سکتا، تو یہ بات خود خدا کے نیچر کے خلاف ہے، پھر تو وہ خدا ہی نہ رہ جائے گا۔

مضمون نگار مزید لکھتا ہے کہ: صحیح بات یہ ہے کہ خدا تعالی طبعی قوانین میں محدود نہیں ہے؛ بلکہ اُسے یہ

قدرت حاصل ہے کہ وہ طبعی قوانین کو کسی بھی وقت توڑ سکے۔ چناں چہ اپنی قدرت اور اپنے محبوب بندوں سے تعلق کے اظہار کے لیے اِن طبعی قوانین کو توڑتا اور خوارق و معجزات رونما کرتا رہتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ: ''خدا پرستی'' کے عقیدہ کے حاملین جب یہ کہتے ہیں کہ خدا کائنات میں موجود قوانین کا پابند ہے، تو کوئی شخص یہ سوال کرسکتا ہے کہ کائنات کے یہ قوانین آئے کہاں سے؟ اگر خدا یہ قوانین پیدا کرسکتا ہے، تو اُنہیں معطل کیوں نہیں کرسکتا؟ اور خدا نے ایسی کائنات پیدا کیوں کی جس میں وہ خود دخل اندازی سے معذور رہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ ''خدا پرستوں'' کا خدا کوئی پاگل اور بے وقوف قسم کا ہے کہ ایسی کائنات پیدا کردی جس میں خود اُس کا اپنا کوئی اختیار نہیں رہا۔

وہ لکھتا ہے کہ: مغربی خدا پرستوں کو اپنے موروثی علم اور منطق (knowledge & logic) کے قابلِ بھروسہ ہونے پر بڑا ناز ہے۔ اُن کا یہ بھروسہ کرنا، خواہ خوبی کی بات ہو؛ لیکن وہ اِن سوالوں کا۔ جو اوپر ذکر کیے گئے۔ جواب دینے سے بے بس ہیں۔ اُن کا یہ کہنا کہ خدا کا عمل اُس کا ذاتی نہیں ہے، اِس اثر تک منتج ہوتا ہے کہ خدا کو یا تو کائنات کی تخلیق کا سلیقہ نہ آیا، یا وہ نہایت بے ڈھنگا، مکروہ قسم کا مکینک ہے۔ (ملاحظہ ہو: Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe: by Rich Deem Deism/by branch.doctrine ،wwwdistancy.com،/browse/deism (contact evidence for God from science،

عمومِ قدرت کے تعلق سے عقلی مغالطہ کے ذریعہ خوارقِ عادت اور معجزات کا اِنکار کیا گیا

درج ذیل سوال و جواب میں مسئلہ کی وضاحت کردی گئی ہے

سوال: ''کیا طبعی قوانین کی بنیاد پر معجزہ کی وضاحت ممکن ہے؟

جواب: امورِ غیبی جن کا ذکر قرآن یا دیگر کتبِ سماوی نے کیا ہے، دو قسم کے ہیں:

(۱) ایک قسم تو اُن امور کی ہے جنہیں ہم قوانین فطرت کے خارق (توڑنے والے) خیال کرتے ہیں، اِس لیے کہ اُن کا راز ہم سے چھپا ہوا پردۂ غیب میں ہے۔ کسی دن اِن قوانینِ فطرت کے اِنکشاف تک جن کی بنیاد پر یہ امور واقع ہوتے ہیں، سائنس رسائی حاصل کرلے گا۔

(۲)اور دوسری قسم ایسے امور کی ہے جو فی الواقع قوانین فطرت کے خارق ہیں جن کو اللہ سبحانہ وتعالی نے جاری فرمایا اور اُن کا حوالہ نازل کردہ کتابوں میں دیا- تاکہ ہمیں اُن نوامیس (قوانین فطرت کو) جن کو اُس نے کائنات میں ایجاد فرمایا ہے- توڑ ڈالنے پر اپنی قدرت سے آگاہ کرے۔اور یہ وہ خوارق ہیں جن کو معجزات کا نام دینا درست ہے اور مومن کے لیے واجب ہے کہ ان کی تصدیق کرے۔اس کا عقیدہ ہو کہ یہ وہ امور ہیں جو خارقِ نوامیس ہیں اور یہ کہ سائنس کے لیے ممکن نہیں کہ کبھی اِس طبیعی ناموس کے انکشاف تک رسائی حاصل کرے جو اس کے وقوع کی وضاحت کرتا ہو(کیوں کہ اِن میں طبعی سبب ہوتا ہی نہیں۔کذا قال حجۃ الاسلام وحکیم الامت۔ف)؛ بلکہ ہمارے لیے یہ مناسب نہیں کہ ہم طبعی قوانین کی بنیاد پر ان کی وضاحت کی کوشش کریں۔کیوں کہ اگر وہ خارقِ ناموس نہ ہوتے،تو ان کا نام ’معجزہ‘ نہ ہوتا۔اور اگر ہم کہیں کہ وہ معجزے طبعی قوانین کی بنیاد پر حاصل ہو سکتے ہیں،تو ہم نے اُن کا حوالہ دیے جانے کی حکمت کا اِبطال کیا۔اللہ نے ’معجزہ‘ کو محض اس لیے جاری فرمایا تاکہ ہمیں متنبہ فرمائے کہ وہی تنہا ناموس کا خالق ہے اور اُسے توڑنے پر بھی قادر ہے۔اگر انسان کی استطاعت میں ہوتا کہ وہ اس طبیعی ناموس کی قوت سے جس کا اِنکشاف اسے ہوا ہے،اِس طرح کا معجزہ لے آئے،تو وہ معجزہ نہ ہوتا اور نہ ہی اللہ تعالی کی طرف سے معجزات کے باب میں اس کا حوالہ کسی حکمت ومعنی کا حامل ہوتا۔اِس لیے .... جن علمائے دین نے معجزات- جو آسمانی کتابوں میں وارد ہوئے ہیں- کی علمی طور پر فطری قوانین کی بنیاد پر وضاحت کرنے کی کوشش کی،وہ خطا کار ہیں۔اور اُنہیں اُن کا یہ قول کوئی فائدہ نہیں دیتا کہ ’’ہم معجزات کو عقلوں سے قریب لانا چاہتے ہیں تاکہ ایمان کے ساتھ سائنس دانوں پر کامیابی حاصل کریں۔‘‘ کیوں کہ تقریب کا یہ عمل بعض معجزات میں سائنسی طور پر ناممکن ہونے کے علاوہ بذاتِ خود معجزہ کے معنی کو مسخ کرنے والا ہے۔.... یہ وہ غلطی ہے جس میں بہت سے علماء اخلاص کے ساتھ مبتلا ہوئے۔..... یہ وہ لوگ ہیں جو عادۃً محال اور عقلاً محال میں فرق نہیں کرتے‘‘۔(فلسفہ سائنس اور قرآن ص ۲۴۶-۲۴۸)

اور اصول موضوعہ نمبر۳ کی فہم اور اِطلاق میں تسامح سے کام لیتے ہیں۔

لَا اُشْرِكُ بِرَبِّىْ اَحَداً کی تفسیری وضاحت میں حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں’’جب توحید ثابت ہے جس کے لوازم میں سے ہے قدرتِ کاملہ کا ثابت ہونا اور اُس کے فروع میں سے ہے اسبابِ

طبعیہ کا معطل ہوسکنا، تو اِس بنا پر تجھ کو واجب تھا کہ آگے بڑھ کر مسبِّب کی طرف نظر کرتا۔'' (پ:۱۵: ۳۸ بیان جلد ۶ ص۱۲۲)

کے معلوم ہوا کہ قدرتِ کاملہ کے فروع میں سے ہے اسبابِ طبعیہ کا معطل ہوسکنا۔ اور خدائے تعالی کے لیے قدرتِ کاملہ ثابت ہے۔

ایک قسم کی دہریت یہ بھی ہے

حضرت تھانویؒ مزید فرماتے ہیں: ''ایک قسم کی دہریت یہ بھی ہے کہ خدا تعالی کو تو مانے اور اس کی قدرت ومشیت کو کامل نہ مانے؛ بلکہ یہ پہلی قسم (کہ خدا ہی کو نہ مانے) سے بھی بدتر ہے۔ کیوں کہ یہ شخص خدا کا قائل ہے اور محض برائے نام قائل ہے۔ جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں بادشاہ تو ہے، مگر پنشن یافتہ ہے کہ اسے اختیارات کچھ نہیں۔ چنانچہ بعض لوگ خدا تعالی کو ایسا قادر مانتے ہیں جیسے گھڑی کا کوکنے والا، کہ کوک بھر دینے کے بعد گھڑی کے چلنے میں اس کے اختیار کو کچھ دخل نہیں۔ بلکہ اب وہ خود بخود چلتی رہے گی، کوک دینے والا زندہ ہو یا نہ ہو۔ جب تک کوک بھری ہوئی ہے، اس وقت تک گھڑی کو اس کی کچھ ضرورت نہیں۔ ایسے ہی یہ لوگ کہتے ہیں کہ حق تعالی کا کام اتنا ہے کہ اسباب کو پیدا کردیا۔ اب اسباب سے مسببات اور عِلل سے معلولات کا وجود خود بخود ہوتا رہے گا۔ نعوذ باللہ اس تاثر وتاثیر میں حق تعالی کا کچھ بھی اختیار نہیں۔ وہ اسباب سے مسبب کو مختلف نہیں کرسکتے۔'' (خیر الحیات وخیر الممات ص۵-اشرف الجواب ص۲۸۵)

موجودہ مسلمان سائنسدانوں کی کیفیت

''اور اہل سائنس تو غضب کرتے ہیں کہ خدا کے بھی منکر ہیں اور سائنس والوں میں سے جو مسلمان خدا کے قائل بھی ہیں یہ ان کی محض وضعداری ہے ورنہ ان کا خدا کو ماننا ایسا ہے جیسے کوئی شخص کسی سے پوچھے کہ تو نے بادشاہ کو دیکھا ہے وہ کہے کہ ہاں دیکھا ہے اس کے ایک سونڈ تھی اور ذرا سا سر تھا اور آنکھیں نہیں تھیں تو پہلا شخص یہ اوصاف سن کر کہے گا کہ کمبخت کہ تو نے بادشاہ کو نہیں دیکھا نہ معلوم کس بلا کو دیکھ لیا ہے بادشاہ تو ایسا بدصورت نہیں ہے یہی حال ان سائنس دان مسلمانوں کا ہے جو خدا کے قائل ہیں مگر اس کے کمالات کے منکر ہیں جن میں سے ایک بڑا کمال یہ ہے ﴿يَفْعَلُ مَايَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَايُرِيْدُ﴾ مگر یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس خدا نے عالم کو پیدا کر کے طبیعت اور مادہ کے سپرد سارا کام کردیا ہے۔ اب جو ہوتا ہے وہ اسباب طبعیہ سے ہوتا ہے۔

خداتعالی کے ارادہ کو کچھ دخل نہیں گویا خدا نے گھڑی میں کوک بھر دی ہے اب اس کے چلنے میں فزاور بال کمانی کی طاقت کودخل ہے خدا کو کچھ دخل نہیں۔‘‘

(۳) یہ عقیدہ کہ خدائے تعالی کی دوکتابیں ہیں: کلام اللہ اورصحیفۂ فطرت(Word of God & work of God)، اِن دونوں میں یکسانیت اورموافقت ضروری ہے

اِس مسئلہ کی حقیقت جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ تاریخی واقعہ بھی نگاہوں کے سامنے رہے کہ مغرب میں جس وقت اصلاح مذہب کا بیڑا اُٹھایا گیا، اُس وقت گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) پہلا سائنس داں ہے، جس کا کہنا تھا کہ آسمانی کتاب کے مقابلے میں سائنس کچھ کم حقیقت کی وضاحت نہیں کرتی:

’’مقدس کتابوں اور’’فطرت‘‘ دونوں کا سرچشمہ کلمۂ ربانی ہے۔فطرت غیر متغیر اوراٹل ہے، اوراپنے قوانین سے تجاوز نہیں کرتی۔ میرا خیال ہے کہ فطری نتائج کے بارے میں جنہیں ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں یا جنہیں تجربے ثابت کرتے ہیں کبھی بھی کوئی شک یاشبہ نہیں ہونا چاہیے۔فطری نتائج کو کبھی بھی الہامی کتابوں کی سند سے سے رد نہیں کرنا چاہیے۔خدا اِلہامی کتابوں کے نسبت فطرت کےعوامل سے کوئی کم ظاہر نہیں ہوتا۔‘‘ (سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت ص۱۵۹ بحوالہ The western Intellectual Tradition by J. Bronowski and Bruce Mazlish Penguin Books 1963 Great Britain. ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور ۱۹۹۰ء)

گلیلیو کی پلائی ہوئی اِس شرابِ سائنس کے سرور وکیف سے سرشار سرسید نے یہ اصول مقرر کیا کہ سائنسی تحقیقات جن سے قوانین فطرت دریافت کیے جاتے ہیں، چوں کہ مشاہدوں اورقطعی دلائل پر مبنی ہوتی ہیں، لہذا اِنہیں تو حقیقت تسلیم کیا جائے گا؛ باقی جو کلام اِن کے خلاف ہو، اُسے خلاف حقیقت۔ اس روشنی میں اُنہوں نے قرآن کریم کی تفسیر لکھی، اورتفسیر القرآن میں اختیار کیے گئے اصولوں کی وضاحت کے لیے ۱۶ اصولوں پر مشتمل ایک رسالہ ’’تحریر فی اصول التفسیر‘‘ تالیف کیا۔ملاحظہ ہو دوسرا اورتیسرا اصول جس کی وضاحت محسن الملک کو لکھے گئے مکتوب میں اس طرح فرمائی گئی ہے:

’’اب ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں۔(۱) ورک آف گاڈ یعنی خدا کا کام (۲) ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا کلام۔اور ورک آف گاڈ اورورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہوسکتا، اگر مختلف ہوتو ورک آف گاڈ (یعنی فطرت اورسائنس۔ف) تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا، اوراس لیے ورڈ آف گاڈ جسے کہا جاتا ہے اُس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔نعوذ باللہ، اس لیے ضرور ہے کہ دونوں متحد ہوں۔

تیسرا اصول ورک آف گاڈ یعنی قانون قدرت (قانون فطرت۔ف) ایک عملی عہد خدا کا ہے، اور وعدہ اور وعید، یہ قولی معاہدہ ہے، اور اِن دونوں میں سے کوئی بھی خلاف نہیں ہوسکتا۔''

بعد میں سرسید نے اصولِ تفسیر پر اپنے رسالہ میں مزید تفصیل سے اپنا نقطۂ نظر واضح کیا ہے۔ اس میں انہوں نے... آٹھواں اصول یہ بیان کیا کہ:

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کچھ وعدے کیے ہیں، اُن میں اور: ''قانونِ فطرت جس پر اُس نے کائنات کو بنایا ہے، اُس میں جب تک کہ وہ قانونِ فطرت قائم ہے (یعنی قیامت تک۔ف) تخلف محال ہے۔ اور اگر ہو تو ذات باری تعالیٰ کی صفاتِ کاملہ میں نقصان لازم آتا ہے۔''

اس کے بعد چند آیتیں پیش کر کے لکھا کہ:

''اِن آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے اور تخلُّفِ وعدہ نہیں ہونے کا۔...... یہی حال قانون فطرت کا ہے جس پر یہ کائنات بنائی گئی ہے۔ پہلا (جو قرآن میں مذکور ہے۔ف) قولی وعدہ ہے اور قانونِ فطرت عملی وعدہ۔ اِس قانونِ فطرت میں بہت کچھ خدا نے ہم کو بتایا ہے، اور بہت کچھ انسان نے دریافت کیا ہے، گو کہ انسان کو ابھی بہت کچھ دریافت نہ ہوا ہو، اور کیا عجب ہے کہ بہت کچھ دریافت نہ ہو؛ مگر جس قدر دریافت ہوا ہے، وہ بلاشبہہ خدا کا عملی وعدہ ہے جس سے تخلف - قولی وعدہ کے تخلف - کے مساوی ہے جو کبھی نہیں ہوسکتا۔''

پھر چند مثالیں دی ہیں، مثلاً: ''خدا نے فرمایا ہے: اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ (قمر:۴۹) پس جس اندازہ پر خدا نے چیزوں کو پیدا کیا ہے، اُس سے تخلُّف نہیں ہوسکتا۔ پھر خدا فرماتا ہے: فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ۔ پس جس فطرت پر خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے، اُس کی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔''

''یہ تو عام ہدایتیں نسبت قانونِ فطرت کے تھیں؛ مگر خدا نے ہم کو خاص خاص قانونِ فطرت بھی بتائے ہیں، اور فرمایا ہے: لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ۔ (المومنون:۱۲) دوسری جگہ فرماتا ہے کہ: فَاِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ (الحج:۵)۔ ہم کو قانونِ فطرت یہ بتایا ہے کہ جوڑے سے یعنی مرد و زن سے اور نطفہ کے ایک مدت معین تک مقرر جگہ پر رہنے سے انسان پیدا ہوتا ہے۔ پس اس قانون فطرت کے برخلاف اسی طرح نہیں ہوسکتا جس طرح کہ قولی وعدہ کے برخلاف نہیں ہوسکتا۔''

(ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی: سرسید اور علوم اسلامیہ: ''سرسید کی تفسیر القرآن اور مابعد تفاسیر پر اُس کے اثرات؛ ص ۷۱ تا ۷۴''؛ بحوالہ ''تحریر فی اصل التفسیر''، ص ۵ تا ۹، از سرسید احمد خاں۔ انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس ۲۰۰۱ء)

یہ تفصیل معلوم ہونے کے بعد اِس طبقہ کے دعوے اور دلیل کا خلاصہ یہ ہے

نقلی دلیل کے ذریعہ مغالطہ: حق تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِیْلًا﴾

عقلی ونقلی سے مرکب دلیل کے ذریعہ مغالطہ: پہلا مقدمہ: عقلی دلیل = عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے۔

دوسرا مقدمہ: نقلی دلیل = وعدے میں تبدیل بالنص محال ہے۔

مغالطہ کا ازالہ: دوسرا مقدمہ صحیح ہے لیکن پہلا مقدمہ تسلیم نہیں

آیت ﴿لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلاً﴾'' کے معنی سے استدلال:

سوال: سید صاحب.....جج (غالبًا اکبر الٰہ بادی مراد ہیں، وہ) کبھی کبھی کوئی مسئلہ دریافت کر لیا کرتے ہیں۔ چنانچہ اب انہوں نے **فعال لما یرید** اور **لن تجد لسنة الله تبديلا** کے متعلق دریافت کیا ہے شاید یہ مطلب ہو کہ ان میں بظاہر تعارض ہے۔ کیوں کہ پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چاہتا ہے کیا کرتا ہے کوئی قاعدہ اور قانون اس کو نہیں روکتا۔ اور دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی سنت ہرگز نہیں بدلتی یعنی وہ اپنے طریق اور سنت کے موافق کیا کرتا ہے اس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ بہرحال غالبًا **لما یرید** کے ما کے عموم سے اور ادھر **سنة الله** کے معنی نہ معلوم ہونے کے باعث شبہہ پیدا ہوا ہو۔ امید کہ جناب والا علاوہ دفع تعارض کے **سنة الله** کی بھی تفصیل بیان فرمادیں کہ عاجز بھی مستفید ہو۔ کیوں کہ:

(۱) قواعد عادیہ عالم۔ جس کو قوانین قدرت (قوانین فطرت) کہتے ہیں۔ بھی مراد نہیں ہوسکتے، کیوں کہ یہ امور خارق عادات معجزہ... سے بدل جاتے ہیں۔

جواب: (الف) اگر تبدیل کا فاعل غیر اللہ کو مانا جاوے تب تو کوئی اشکال ہی متوجہ نہیں ہوتا کیوں کہ معنی یہ ہوں گے **لن تجد لسنة الله تبديلا من غير الله اى لا يقدر غير الله ان يبدل سنة الله** {اور آپ خدا کے دستور میں (کسی شخص کی طرف سے) ردوبدل نہ پاویں گے (کہ خدا تو کوئی بات جاری کرنا چاہے اور کوئی اُس کو روک سکے۔ پس **سنة الله** میں احتمال قبل الوقوع کا دفعیہ فرمادیا اور **لن تجد** میں احتمال بعد الوقوع کا دفعیہ فرمادیا کہ جب وہ واقع کرنے لگے، تو کوئی ہٹا نہیں سکتا۔'' (بیان جلد۹ص۶۶)}، خواہ سنت کو خاص لیا جاوے یا عام۔ قولی لیا جاوے یعنی وعدہ، یا فعلی (یعنی عادت لیا جائے)۔

☆ (اگر قولی یعنی وعدہ لیا جاوے، تو) اس صورت میں یہ آیت مقارب المعنی ہوگی ان آیات کے:

(۱) **والله يحكم لا معقب لحكمه الخ**۔ {''اور اللہ (جو چاہتا ہے حکم کرتا ہے) اُس کے حکم کو کوئی ہٹانے والا نہیں (پس عذابِ ادلی، خواہ عذابِ اکبر، جو ہو، اُس کو کوئی اُن کے شرکاء یا غیر شرکاء میں سے رد

نہیں کرسکتا۔) نہیں سکتا۔'' (بیان جلد۵ ص۱۱۸)}،

(۲) **وتمت کلمۃ ربک صدقا وعدلا. لا مبدل لکلماتہ.** {اور (پانچواں وصفِ کمال اس کا یہ ہے کہ) آپ کے رب کا (یہ) کلام واقعیت اور اعتدال کے اعتبار سے (بھی) کامل ہے (یعنی علوم و عقائد میں واقعیت اور اعمالِ ظاہری اور باطنی میں اعتدال لیے ہوئے ہے۔ اور چھٹا وصف کمال اس کا یہ ہے کہ (اس) کلام کا کوئی بدلنے والا نہیں (یعنی کسی کی تحریف وتغییر سے۔....) ہٹا نہیں سکتا۔'' (بیان جلد۳ ص۱۲۲)}، ونحو ذلک

(ب) اور اگر تبدیل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی کو مان لیا جاوے، تو اُس صورت میں اس کا حاصل یہ ہوگا:

(۱) **ان اللہ لا یخلف المیعاد**

{بلاشبہ اللہ تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدہ کو (اس لیے قیامت کا آنا ضرور..... ہے)۔'' (بیان جلد۲ ص۱۸۹)}،

اور یا عادۃِ فعلیہ (یعنی عادت) ہی مراد لی جاوے لیکن اضافت کو عہد کے لئے کہا جاوے یعنی عادت خاصہ کو وہ بقرینہ مقامات ورود آیت کریمہ خاص حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے تابعین کا انجام کار میں غالب رہنا اور کفار کا مغلوب ہونا ہے، مراد لی جاوے۔

اور نفی سے نفی وقوع مراد ہوگی نہ نفی مقدوریت وامکان جس کا فعال لما یرید میں بلاحکم وقوع اثبات ہے۔

اور میرے نزدیک بعد تتبع وتدبر مقامات مذکورہ کے یہی اخیر سب سے ارجح واوفق ہے اس صورت میں اس کا حاصل وہ ہوگا جو دوسری آیات میں مذکور ہے:

(۱) **لاغلبن انا ورسلی الخ.** {''اللہ نے یہ بات (اپنے حکمِ ازلی میں) لکھ دی ہے کہ میں اور میرے پیغمبر غالب رہیں گے۔.... معنیٰ غلبہ کے سورہ مائدہ آیت **ان حزب اللہ ھم الغالبون** { اللہ کا گروہ بلاشک غالب ہے (اور کفار مغلوب ہیں۔ اور غالب کو مغلوب سے سازگاری اور دوستی کی فکر کرنا محض نازیبا ہے) (بیان جلد۳ ص۴۲)}۔ اور سورہ مومن **لننصر رسلنا** کے ذیل میں گزر چکا۔'' (بیان جلد۱۱ ص۱۱۹)}، (اس آیت کی تفسیر آئندہ نمبر۵ کے تحت آرہی ہے۔ ف)

(۲) **الاان حزب الشیطن ھم الخاسرون** {''خوب سن لو! کہ شیطان کا گروہ ضرور برباد ہونے والا ہے۔ (آخرت میں تو ضرور اور گا ہے دنیا میں بھی۔ اور اُس کی یہ حالت کیوں نہ ہو کہ یہ اللہ اور رسول کے

مخالف ہیں۔اور قاعدہ کلیہ ہے کہ)جو لوگ اللہ اور اُس کے رسول کی مخالفت کرتے ہیں ،یہ لوگ (اللہ کے نزدیک)سخت ذلیل لوگوں میں ہیں۔(جب اللہ کے نزدیک ذلیل ہیں ،تو آثارِ مذکورہ کا ترتب کیا مستبعد ہے!)(بیان جلد۱۱ص۱۱۹)}

(۳) **الا ان حزب اللہ ھم المفلحون الخ**. تا{''خوب سن لو! کہ اللہ ہی گروہ فلاح پانے والا ہے۔(کقولہ تعالی اُولٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْن بعد قولہ تعالی اُولٓئِکَ علی ہُدیً مِنْ رَّبِّھِم) زیبا ہے)(بیان جلد ۱۱ص۱۱۹)}

(۴) **وان جند نالھم الغالبون الخ**. تا{''اور(ہمارا تو قاعدۂ عامہ ہے کہ)ہمارا ہی لشکر غالب رہتا ہے(جو کہ اَتباعِ رُسُل کو بھی شامل ہے،تو رُسُل کے لیے تو اِس کا تحقق بدرجۂ اولی واتم ہوگا۔)(بیان جلد ۹ص۱۳۶)}

(۵) **وانا لننصر رسلنا والذین امنوا فی الحیوٰۃ الدنیا ویوم یقوم الاشھاد الخ**. ''ف: ...نصرت کی صورت کبھی بدلہ لینا ہوتا ہے،تو مطلب یہ ہوا کہ ہم رسولوں کا اور ایمان والوں کا بدلہ کفار سے لیا کرتے ہیں۔چناں چہ جب کبھی کفار نے رُسُل اور مومنین پر غلبہ پا کر اُن کو قتل و ہلاک کیا؛ گو اُس وقت اہلِ حق مغلوب ہو گئے؛ مگر من جانب اللہ کسی وقت اُن سے بدلہ ضرور لیا گیا۔ چناں چہ قرآن و حدیث وتواریخ سب شاہد ہیں۔''(بیان جلد۱۰ص۴۵)}

(٦) اور حدیث بخاری میں ہے **وکذلک الرسل تبتلی ثم تکون لھم العاقبۃ او کما قال** اوران تقدیروں میں سے ہر تقدیر تعارض وجمیع اشکالات مذکورہ سوال کے دفع کے لئے کافی ہے **کما یظھر بادنی تامل** .

اوراحکام شرعیہ کے نسخ کو اور خوارق عادت کو اس سے اصلا مس نہیں واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

یکم صفر ۱۳۲۲ (امداد رابع ص۱۴۴،امداد الفتاوی ج ٦ ص ۱۴۲)

اصل عادت خدائے تعالی کی قدرت وارادہ ہے

خواص الوہیت

خواص الوہیت ،قدم، وجوب، وجود،علم کامل،قدرت کاملہ،تصرف مستقل ہیں اگر کوئی کسی مخلوق کی

نسبت یہ اعتقاد کرے کہ یہ اوصاف گو خدا کے عطا کردہ ہیں مثلاً علم، قدرت وغیرہ اس میں مخلوق کو استقلال حاصل ہو گیا ہے یعنی بلا استعانتِ غیر کے سب کچھ کر سکتا ہے تو یہ اعتقاد بھی ناجائز اور شرک ہے۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۱۳- مقالات حکمت جلد۲ص ۲۲۹)

اسباب عالم کو مؤثر بالحقیقت سمجھنا غلطی ہے

اہل فلسفہ اور سائنس والوں کا اعتقاد ہے کہ ہر چیز میں ایک تاثیر ہے جس سے تخلف نہیں ہوسکتا (یعنی اس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔) اور تاثیر رکھ دینے کے بعد نعوذ باللہ! اللہ تعالیٰ کو بھی قدرت نہیں رہی کہ اس کے خلاف ہو سکے۔ مثلاً آگ کے اندر جلانے کی تاثیر رکھ دی ہے، اب یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آگ نہ جلائے۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۳۔ کمالات اشرفیہ ص ۲۱۷۔ از: مولانا محمد عیسیٰ صاحبؒ)

لیکن یہ عقیدہ باطل ہے ہر چیز پر اللہ کی قدرت ہے کسی چیز میں قدرت مستقلہ یا تاثیر ذاتی نہیں اسی لیے شرک اکبر کے افراد عقلاً ممتنع ہیں۔

پانی بالذات پیاس نہیں بجھاتا وہی بجھاتے ہیں۔ آگ خود فعل نہیں کرتی، یہ بھی حق تعالیٰ ہی کا حکم ہے وہ کھانا پکا دیتی ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۰/ص ۲۹۸۔ جلد۴/ص ۲۱۱)

نئے خیال والوں کو غلطی یہ ہوئی کہ کسی اثر کے دوام سے اس کا ضروری ہونا اعتقاد کر لیا مثلاً آگ کا اثر ہے جلانا اس کے دوام سے یہ سمجھا کہ یہ اثر اس کا ذاتی ہے انفکاک متصور نہیں اور یہ سخت غلطی ہے اور اسی وجہ سے انہوں نے قصہ ابراہیم علیٰ نبینا علیہ الصلوۃ والسلام کے متعلق آیت ”قُلْنَا یَانَارُ کُوْنِیْ بَرْداً وَّسَلاماً“ میں تاویلات بعیدہ کیں۔ یہ سمجھ کر کہ آگ کیوں کر ٹھنڈی ہوسکتی ہے۔ اس غلطی کی ایسی مثال ہے کہ ریل والوں کی اصطلاح میں گاڑی روکنے کے لیے سرخ جھنڈی ہوتی ہے، ایک نادان بار بار اس کو دیکھ کر یہ سمجھنے لگے کہ خود اس جھنڈی میں یہ اثر ہے کہ اس سے گاڑی رک جاتی ہے۔ حالاں کہ روکنے والا اصل میں ڈرائیور ہے، باقی یہ جھنڈی محض علامت ہے، اس میں کوئی اثر ذاتی نہیں۔

ایسے ہی بغیر حکم حق ایک ذرہ بھی حرکت نہیں کر سکتا حتی کہ زبان سے جو جو الفاظ نکلتے ہیں، ہر ہر حرف پر حکم جدید ہوتا ہے، تو زبان حرکت کرتی ہے، تمام عالم میں ایسا ہی تصرف جاری ہے۔

افسوس! منکرین نے دوام سے ضروری ہونا اعتقاد کر لیا اور تصرف حق کے منکر ہو گئے۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۱۲، مقالات حکمت جلد۱/ص۱۰۳،۱۰۴، از: مولانا عبدالحق صاحبؒ)

(حالاں کہ ''ضروری'' سلب امکان عن الجانب المخالف کو کہتے ہیں، جیسا کہ اوپر متن میں ذکر کیا گیا ہے، نفی امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہوتی ہے۔ اور رہی یہ بات کہ ہمیشہ ایسا ہی دیکھا ہے کبھی اس کے خلاف دیکھا نہیں، سنا نہیں تو یہ محض استقرا ہے، استقرا سے امکان کی نفی یا امتناع ثابت نہیں ہوتا۔ فخر الاسلام)۔

پیش آنے ولا واقعہ بلا اسباب طبعیہ کے بھی ہوسکتا ہے

ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ یہ معتقدین سائنس تو محض بے ہودہ ہیں، اللہ کے نہیں رسول کے نہیں۔، اِن میں دین نہیں، ایمان نہیں، شب وروز یہ ہی مشغلہ ہے کہ فلاں پہاڑ کے یہ آثار ہیں ،فلاں ستارے میں مخلوق آباد ہے، آیا آسمان گردش کرتا ہے، اور زمین ساکن ہے یا زمین گردش کرتی ہے اور آسمان محض منتہائے نظر ہے۔ اگر بالفرض یہ تحقیقات صحیح بھی ہوں مگر ان کا نتیجہ ہی کیا؟ نہ دنیا کا فائدہ نہ دین کا۔

اس کے بعد ایک واقعہ سائنس کے اس دعوے کے اشکال میں کہ کوئی حادث بدون اسباب طبعیہ کے نہیں ہوسکتا بیان فرمایا۔ وہ یہ کہ اس ہی قصبہ میں ابھی چند روز ہوئے ایک عجیب واقعہ پیش آیا جس کو میں نے خود صاحبِ واقعہ کو بلا کر بلا واسطہ اس کی زبان سے سنا: کہ ایک غریب آدمی کے گھر تقریب تھی اس میں مہمان آیا ہوا تھا، وہ ایک کمسن لڑکی کو کسی بہانے سے لے کر بھاگا۔ اور یہ لے جانے والا شخص اس لڑکی کا رشتے میں ماموں ہوتا تھا، رشتہ بھی دور کا نہ تھا۔ اور جو بنا (یعنی وجہ) لے جاہ بھی کوئی بڑی مالیت کی چیز نہ تھی زائد سے زائد پانچ سات روپیہ (یا اب ۹۰ سال بعد پانچ سات ہزار) کی چیز ہوگی، جس کے لالچ میں وہ اس کو لے کر بھاگا ۔اور اس کو تھانہ بھون سے مظفر نگر اور مظفر نگر سے نہر گنگ پر لے گیا اور چیز اتار کر اس (لڑکی) کو نہر میں پھینک دیا۔ میں نے خود اس لڑکی کو بلا کر سب واقعہ دریافت کیا۔ بیان کے وقت لڑکی خوف زدہ معلوم ہوتی تھی ،ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ منظر اب اس کے سامنے ہے۔ عمر لڑکی کی زائد سے زائد تقریباً آٹھ نو برس ہوگی۔

اس کا بیان ہے کہ جس وقت اس نے مجھ کو نہر میں پھینکا ،تو میرے پانی میں گرتے ہی ایک سفید کتا میرے سامنے آگیا اور اپنی دم میری طرف کردی۔ میں نے اس کی دم پکڑ لی، وہ مجھ کو دور پانی میں لے کر چلا اور پھر ایک گھاٹی پر نہر کے کنارے لے گیا، وہاں ایک درخت تھا جس کی شاخیں نہر کی طرف جھکی تھیں، میں

شاخ کے سہارے وہاں سے نکل کر نہر کی پٹری پر پہنچ گئی، شام کا وقت ہوگیا، وہاں کچھ مویشی چرانے والے اپنے مویشی نہر کے قریب چرا رہے تھے، مجھ کو بیٹھا دیکھ کر مجھ کو گاؤں میں لے گئے، وہاں لوگ میرے پاس تماشا دیکھنے جمع ہوگئے، ان تماشائیوں میں خود وہ ڈبونے والا بھی تھا جو ایک قریب کے گاؤں میں اس وقت ٹھہر گیا تھا، اُس لڑکی نے پہچان کر بتلا دیا کہ یہ شخص تھا۔ وہ گرفتار ہوگیا اور چالان ہوگیا، تفتیش پر اقرار کرلیا، اب اس کا مقدمہ ہو رہا ہے۔ میرا مقصود اس قصہ کے بیان کرنے سے یہ ہے کہ کتے کا دریا سے اس طرح نکالنا، اِن سائنس دانوں سے کوئی پوچھے کہ اِس کا کیا اِقتضاءِ طبعی تھا کہ جس کی بناء پر اس نے (لڑکی کو) دریا سے نکالا۔ کوئی معقول بات بتلائیں اور یوں اڑنگ بڑنگ ہانکنے کو تو جو چاہے کہے جاؤ۔

(ملفوظات حکیم الامت: جلد۴ الافاضات الیومیہ جلد۴ ص۹۰)

کلام بے زبان کے کیوں کر ممکن ہے؟

ایک ہندو جو اپنے گروہ میں عابد کہلاتا تھا میرے پاس معہ اپنے ایک پنڈت کے آیا اور یہ سوال کیا کہ آپ لوگ قرآن مجید کو اللہ تعالی کا کلام کہتے ہیں۔ حالانکہ کلام بے زبان کے نہیں ہوسکتا۔ اور اللہ تعالی کے زبان ہے نہیں پھر اس نے کلام کیسے کیا۔ میں نے جواب دیا کہ ہم کو کلام کے لئے زبان کی ضرورت ہے لیکن خود زبان کو کلام کرنے کے لئے زبان کی ضرورت نہیں وہ خود اپنی ذات سے کلام کرتی ہے۔ اسی طرح ہم کان سے سنتے ہیں لیکن خود کان اپنی ذات سے سنتا ہے اس کو کسی اور آلہ کی ضرورت نہیں ہے، آنکھ وہ اپنی ذات سے دیکھتی ہے، تو جب زبان اس پر قادر ہے کہ بے زبان کلام کرے تو اسی طرح اللہ تعالی کو کلام کے لئے کسی آلہ کی ضرورت نہ ہو تو کیا تعجب ہے! صفت کلام خود اس کی ذات میں موجود ہے کلام خود اس کی ذات سے بلا زبان صادر ہوتا ہے۔ وہ ہندو اس جواب سے بہت خوش ہوا اور اپنے ہمراہی سے کہا کہ دیکھو اس کو علم کہتے ہیں پھر (حضرت والا نے) فرمایا کہ اس سے پہلے کبھی میرے ذہن میں یہ جواب نہیں آیا تھا۔ الحمد للہ! اسی وقت منجانب اللہ یہ جواب میرے ذہن میں آیا۔ (مجادلات معدلت ملحقہ دعوات عبدیت ص حصہ سوم، نیز بوادر النوادر ص ۵۷۶)

کیا خدائے تعالی قانونِ فطرت کے تابع ہیں؟

اسی لئے یہ لوگ ابراہیم علیہ السلام کے نار کے گلزار ہونے کا انکار کرتے ہیں کہ آگ بھلا کیونکر ٹھنڈی ہوگئی یہ تو قانون طبیعت کے خلاف ہے بھلا بنی اسرائیل پر پہاڑ کیونکر معلق ہوگیا اور ایک ذرا سے پتھر میں سے بارہ

چشمے کیونکر بہنے لگے یہ قانون فطرت کے خلاف ہے ان لوگوں نے خدا تعالیٰ کو قانون فطرت کے تابع بنا دیا۔ موحد کہتا ہے کہ نہ معلوم کہ تم کس عاجز کو خدا سمجھتے ہو خدا تو ایسا عاجز نہیں اس کی تو شان یہ ہے کہ ایک پتہ بھی اس کے حکم اور ارادہ کے خلاف نہیں ہل سکتا۔ اور اگر وہ چاہے تو تمام عناصر کی خاصیت کو دم بھر میں بدل دے۔

تعطیل اسباب فی بعض الاوقات نص سے ثابت ہے

بعض لوگ ایسے گھڑنے والے ہیں۔ جو مشیت حق ہی کے معتقد نہیں بلکہ اسباب پر ہی ہر چیز کا مدار رکھتے ہیں۔ حالاں کہ حق تعالیٰ نے تعطیل اسباب فی بعض الاوقات کو جابجا ظاہر فرمایا ہے۔ اور اگر اسباب کی حقیقت پر غور کیا جائے تو عقلاً بھی خدا تعالیٰ کی مشیت کو موثر ماننا ضروری ہے۔ کیوں کہ میں کہتا ہوں کہ جس حادث کیلئے آپ نے ایک دوسری شے کو سبب مانا ہے، وہ سبب بھی ایک حادث ہے۔ اس کے لئے کون سبب ہوا اگر اس کے لئے آپ نے تیسری چیز کو سبب بنایا ہم اس میں بھی کلام کریں گے تو اس سلسلہ ممکنات کو لامحالہ واجب پر منتہی کیا جاوے گا۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ اور لاتناہی کے ابطال پر متکلمیں دلائل قائم کر چکے ہیں۔‘‘

یہ عقیدہ معتزلہ کا تھا

’’یہ عقیدہ معتزلہ کا تھا اور منافقین بھی ایسا سمجھتے تھے۔ قرآن کریم میں اُن کی طرف یہ اقوال منسوب ہیں: هَلْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَیْءٍ۔ یہ کلمہ تو حق ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے اختیار میں کچھ نہیں، اللہ نے جو چاہا سو کیا؛ مگر اُنہوں نے اِس سے باطل مراد لیا.... آگے اِس کو بیان فرماتے ہیں: هَلْ لَوْ کَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَیْءٍ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا.... اگر ہمیں اختیار ہوتا، تو مارے نہ جاتے۔ یہ اعتقاد اسباب کے موثر ہونے کا ہے۔ اور اُن کا عقیدہ تھا کہ اسباب موثر بالذات ہیں۔‘‘ (اشرف التفاسیر جلد ۱ ص ۳۰۸)

ع= کسب کن پس تکیہ بر جبار کن

تدبیر کرو مگر اس کو مؤثر نہ سمجھو، خدا پر بھروسہ رکھو۔ دواؤں میں خواص ضرور ہیں اور وہ خواص خدا کے بنائے ہوئے ہیں۔ دیکھو جب کھانا کھاتے ہیں یہی سمجھتے ہیں کہ کھانے سے پیٹ بھرا۔ پانی پیتے وقت کیا خیال نہیں ہوتا کہ پانی سے سیرابی ہوئی۔ ایسے ہی اور اسباب کو سمجھئے۔ صرف یہ عقیدہ رکھنا کہ اسباب مؤثر بالذات نہیں بلکہ خدا کے پیدا کر دینے سے اس میں اثر ہوا ہے۔ اس کا کوئی حرج نہیں۔ اور مسلمانوں میں سے ہر ادنیٰ اعلیٰ کا یہی عقیدہ

ہے۔ بخلاف حکماء یوناں اور اہل سائنس کے کہ ان کا عقیدہ اس کے خلاف ہے اور شرک تک پہنچتا ہے۔ وہ اس کے قائل ہیں کہ خدا نے جو قانون بنا دیا ہے اس کے خلاف نہیں کر سکتے جیسے گھڑی کو کوک دیا کہ وہ کوک نے پر ایک ہی طرزِ سے چلی جاتی ہے اس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ (ملفوظات: ج۱۹-حسن العزیز ج۳ص۱۴-۱۵)

''اس کے تو اطبا بھی قائل ہیں کہ طبیعت مدبر عادل (بدن کی تدبیر واصلاح کرنے والی۔ف) ہے اطباء محققین نے یہی لکھا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں اسی کو علی الاطلاق مدبر بدن لکھتے تھے۔ اسلام میں یہ فرق ہو گیا کہ جہاں طبیعت کو مدبر بدن لکھا ہے وہاں یہ الفاظ بھی بڑھا دئے ہیں۔ باذن خالقہا۔''

(ملفوظات حکیم الامت ج۹ص۱۹۷)

انتباہِ سوم پر تمہیدی گفتگو

انتباہ سوم پر مولانا عبدالباری ندوی کی گفتگو اختصار کے ساتھ درج کی جاتی ہے:

انکارِ نبوت بھی دراصل وہی مادہ پرستانہ دانستہ یا نادانستہ انکارِ خدا پر مبنی ہے کہ جب کائنات اور انسان کا خالق کوئی صاحب علم وارادہ ذات نہیں ہے جس کی اس خلق سے کوئی خاص مراد ومطلب ہو، تو پھر وحی یا فرشتہ وغیرہ کے ذریعہ سے اس مطلب ومراد پر انسان کو مطلع کرنے کے کیا معنی۔ لیکن چوں کہ انبیاء کو ان کی زندگی اور حالات کی بنا پر جھوٹا بھی کہنا آسان نہیں، اس لئے اس طرح کی باتیں بنائی جاتی ہیں کہ بعض ریفارمروں میں:

''فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی وہمدردی کا جوش ہوتا ہے اور جوش کے سبب اس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں، اس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے۔ اور بعض اوقات اس غلبہ سے کوئی آواز بھی سنائی دیتی ہے، اور بعض اوقات کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے۔ ورنہ واقع وخارج میں اس آواز یا صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب خیالی موجودات ہیں۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت صریح وصحیح نصوص کے بالکل خلاف ہے۔ جدید تعلیم اور خیالات ہی کے اثر سے نبوت کے متعلق اور بھی بہت سی غلطیاں اور غلط فہمیاں خود مسلمانوں میں پھیل گئی ہیں، جو اگر براہ راست انکار نبوت کا نہیں تو حقیقت نبوت کے انکار یا نہ سمجھنے کا نتیجہ ضرور ہیں۔ مثلاً: ''احکام نبوت کو صرف امور آخرت کے متعلق سمجھنا، احکام شریعت کی علت وغایت اپنی رائے سے تراشنا۔ اور سب سے قبیح وشدید زہریلی غلطی نبوت کے بارے میں ہمارے ''روشن خیال'' و''روادار'' مسلمانوں بلکہ نام نہاد عالموں میں یہ پیدا ہوگئی ہے کہ ''بعضے منکر نبوت کی نجات کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کے لئے آئے ہیں لہذا جس کو

اصل مقصود حاصل ہو، غیر مقصود کا انکار مضر نہیں'' (جامع المجددین ص ۱۳۰ تا ۱۳۶ ملخصاً)

انتباہِ سوم

متعلق نبوّت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں:

غلطی (۱) اول وحی کی حقیقت میں

جس کا حاصل بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے اور اس جوش کے سبب اس پر اسی کے تخیّلات غالب رہتے ہیں، اس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے اور بعض اوقات اسی غلبے سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے اور بعض اوقات اسی غلبے سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا، سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔

وحی کی حقیقت لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوصِ صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیبی ہے جو بواسطۂ فرشتے کے ہوتا ہے اور وہ فرشتہ کبھی القا کرتا ہے جس کو حدیث میں '**نفث فی روعی**' فرمایا ہے، کبھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آ کر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے **یاتینی الملک احیاناً فیتمثّلُ لی**۔ اس کا علوم جدیدہ میں اس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے۔ سو اس کی تحقیق کسی آئندہ محال ہ انتباہ (انتباہ ہشتم۔ ف) میں وجود ملائکہ کی بحث میں انشاء اللہ تعالی ہو جاوے گی جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً نہیں ہے اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال ہو، عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (**اصولِ موضوعہ ۲**: جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو اس کا قائل ہونا ضروری ہے۔)

معجزات کی حقیقت دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ

اسبابِ طبعیہؒ کے ہوتا ہے۔

غلطی (۲) معجزات کو امورِ عادیہ بنانے کی کوشش کرنا:

سو (اِس باب میں غلطی یہ ہے کہ) علوم جدیدہ بلا دلیل اِن کے وقوع کے بھی منکر ہیں۔ اور اسی بناء پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں ان میں تاویل بعید۔ جس کو تحریف کہنا بجا ہے۔ کر کرا کر ان کو امور عادیہؒ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ جیسے **اِضْرِبْ بِعَصَاکَ الْحَجَرَ** وغیرہ۔ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے (اور قوت متخیلہ کا کرشمہ قرار دیا جاتا ہے۔ف) ۔ جیسے انقلاب عصائے موسیٰ میں کہا جاتا ہے۔ اور اِس اشتباہ کا جو منشاء ہے (اعتقادِ استحالۂ خلافِ فطرت۔ف) اس کو انتباہِ دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔

(''کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ اس لیے کہ اس کا حاصل استقراء ہے۔ استقراء سے ظن حاصل ہوتا ہے اور یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقوی دلیل اس کی معارض نہ ہو۔ اور وہاں بھی محض دوام کا حکم لگ سکے گا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا ''ضرورت'' ثابت کرنے کے لیے یعنی جانبِ مخالف سے نفیِ امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے۔ اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو وہاں اِستقراء سے ثابت ہونے والے اِس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا؛ بلکہ دوام کا حکم بھی معطل ومنسوخ ہوکر اُس اقوی پر عمل ہوگا۔ پس جب نفی امکان کی کوئی دلیل نہیں اور استقراء سے ''ضروری'' ہونا ثابت نہیں''، دوسری طرف دلیل اقوی یعنی مخبر صادق کی خبر بعض جزئیات مثلاً معجزات کے لیے ثابت ہے، پھر کیا وجہ کہ اس اقوی کو حجت نہ سمجھا جائے۔ یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے؟ بلکہ؛ ایسی صورت میں تو تاویل سے اجتناب برتنا واجب ہے۔ کیوں کہ تاویل میں صرف عن الظاہر ہوتا ہے، اس لیے بلاضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور دوسرا عقلی جواب یہ ہے کہ خدائے تعالی کی قدرت اور ارادہ کو اصل فطرت قرار دیا جائے، تو ایسے خلاف اسباب طبعیہ واقعات خلاف فطرت بھی نہیں رہ جاتے؛ کیوں کہ اسباب طبعیہ خود تصرف قدرت وتعلق ارادۂ حق تعالی کے محتاج ہیں۔ف)

پس قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا۔ (کیوں کہ ''خدا بے سبب بھی کر

سکتا ہے، جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا۔'' مولانا محمد قاسم نانوتویؒ تقریر پذیر ص۹۹) ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے- اسی طرح ان کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کرسکتے ہیں۔غایت مافی الباب اس کو مستبعد کہیں گے؛ مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں (اصول موضوعہ ۳)

(استحالہ کا وقوع کبھی نہیں ہوسکتا اور استبعاد وقوع پذیر ہوسکتا ہے ۔محال کو خلاف عقل کہتے ہیں اور مستبعد کو غیر مدرک بالعقل)

غلطی (۳) معجزات کو دلیل نبوت نہ سمجھنا:

تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا؛ بلکہ صرف حسن تعلیم وحسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے۔اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ:

معجزات کو دلیل نبوت نہ سمجھنے کی دلیل:

اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم وشعبدات بھی مستلزم نبوت ہوں گے۔

یہ دلیل بے بنیاد ہے:

اور یہ دلیل اس لیے لچر ہے کہ مسمریزم وشعبدات واقع میں خوارق نہیں؛ بلکہ مستند ہیں اسباب طبعیہ خفیہ کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اس کے ساتھ معارضہ کرسکتے ہیں۔اور انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کرسکا،جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں۔پس معجزات وشعبدات مشترک الاستلزام نہ ہوئے۔

(بلکہ دونوں میں واضح فرق ہے،خرق عادت ہونے کی وجہ سے اور کسب انسانی کو اس میں دخل نہ ہونے کی وجہ سے، دلیل واجب التسلیم معجزہ ہے، کہ کسبِ انسانی کو اس میں دخل نہیں،شعبدہ اور مسمریزم کی وہ حیثیت نہیں۔شعبدہ اور مسمریزم فن طبعی سے تعلق رکھتے ہیں،اس فن کا ماہر سببِ طبعی کی نشان وہی ان کے اندر کرسکتا ہے اور کسب انسانی سے یہ حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ف)

حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ نے اخلاق وکمالات کے ساتھ معجزات کو دلیل نبوت ظاہر فرمایا تھا،اِس تسامح کی جانب حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے توجہ دلائی ہے،فرماتے ہیں:

''انضمام اخلاق وکمالات کے ساتھ (جس میں قوت بھی داخل ہے) جواس کودلیل کہا گیا ہے توان اخلاق کی مخصوصہ نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہوسکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے۔

(بوادر النوادر جلد۲ص ۳۸۲،۳۸۱ مکتبہ جاوید دیوبند)

دلیل نبوت کے حسن تعلیم وحسن اخلاق میں منحصر نہ ہونے کی وجہ:

البتہ حسن تعلیم وحسن خلق بھی دال علی النبوت ہے؛ مگر حکمت خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبینِ انبیاء علیہم السلام میں چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے۔ خواص اہل فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے درجۂ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کرسکتے ہیں اور عوام بلید بھی جو تعلیم واخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کرسکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ کرنہیں سکتے۔ پس ہر حکیم وخوش خلق کو نبی سمجھ لیتے ،اس لیے ایک ذریعہ استدلال کا اُن کے اِدراک کے موافق بھی رکھا گیا جس میں علم اضطراری ،صحتِ دعویٔ نبوت کا پیدا ہوجاتا ہے۔

شعبدہ اور مسمریزم کے متعلق پیدا ہونے والے اشتباہ کا عام فہم ازالہ:

اور دوسرے اہل شعبدہ سے ان کو خلط وغلط اس لیے نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آگئے۔

غلطی (۴) احکامِ نبوت کو صرف امور معادیہؒ کے متعلق سمجھنا امور معاشیہ سے نہیں:

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکامِ نبوت کو صرف امور معادیہؒ کے متعلق سمجھا اور امور معاشیہ میں اپنے کو آزاد ومطلق العنان قرار دیا۔نصوص اس کی صاف تکذیب کررہی ہیں **قال اللہ تعالی وما کان لمؤمن ولامؤمنة الخ** ،اس کا شانِ نزول ایک امر دنیوی ہی ہے۔

(''سورہ احزاب پارہ۲۲ کی آیت ہے جس کی وضاحت بیان القرآن سے پیش کی جاتی ہے'' آیت وما کان الخ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ﴾ میں من امرھم عام ہے واجب العمل ہوگا اور حدیث تابیر میں جو ارشاد ہے انتم اعلم بامور دنیاکم یہ اس صورت میں جب آپ محض رائے مشورہ کے طور پر فرماویں اور رہا یہ کہ پھر بلا جزم فرمانے میں تو امور دینیہ میں اتباع واجب نہیں جیسے نوافل میں پھر حدیث تابیر میں ارشاد مذکور کا مقابلہ اِذَا اَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الدِّيْنِ کے کیا معنی؟ جواب یہ ہے کہ امر دینی میں ایک اتباع مطلقاً واجب ہے یعنی اعتقاد بخلاف امرِ دنیا کہ اس

کی مصلحت اور نافع ہونے کا اعتقاد بھی واجب نہیں اور چوں کہ حضرت زید کو قرائن سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ آپ بطوررائے ومشورہ کے عدم تطلیق کے لیے فرمارہے ہیں اس کو نہ ماننا مـن یـعـص الـلـه میں داخل نہ ہوا جیسا حضرت بریرہؓ کو مغیث کے پاس رہنے کو فرمایا اور انہوں نے یہ تحقیق کرکے محض شفاعت ہے امر نہیں ہے ،منظور نہیں کیا اور ملامت نہیں ہوئی اور (حضرت زینب کے بھائی۔ف) حضرت عبد اللہ و حضرت زینب سے جذماً ارشاد فرمایا ہوگا۔'' (بیان القرآن جلد سوم ص ۱۷۷، سورہ احزاب پارہ ۲۲۔ ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان)

معاملات میں دو مرتبے۔(۱) تجربیات (۲) شرعیات:

اور جس حدیث تابیر سے شبہ پڑ گیا ہے، اُس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے ومشورہ کے فرمایا جاوے نہ جو کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے۔

''معاملات میں دو مرتبے ہیں۔ایک تو تجربیات کہ فلاں کام کیونکر کریں کہ نفع ہو، زراعت کیونکر کریں کہ غلہ پیدا ہو۔کھیت کیونکر جوتا جائے، تخم ڈالنا کس وقت مناسب ہے۔یہ تو تجربیات ہیں۔دوسرے شرعیات ہیں کہ فلاں صورت سے تجارت کرنے میں ربوٰ ہوگا وہ حرام ہے۔فلاں صورت پر جائز مثلاً۔یعنی احکام حلت وحرمت گو امور دنیا ہی سے متعلق ہوں۔یہ مسائل ہیں اور شریعت سے ثابت ہیں۔(لہٰذا ایسے امور معاشیہ میں بھی ہم ان احکام کے پابند ہیں۔ف) اور تابیر نخل تجربیات سے ہے۔(ملفوظات حکیم الامت ج ۱۲/ص ۱۴۷)

تابیر نخل کی حقیقت:

جب آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مدینہ تشریف لائے تو لوگ وہاں تابیر نخل کیا کرتے تھے میں تو سمجھتا تھا کہ اس کا بڑا اہتمام ہوتا ہوگا مگر کچھ بھی نہیں۔رام پور میں ایک عرب تابیر کر گئے تھے جس سے کھجوروں میں خوب پھل آیا۔صورت صرف اس کی یہ ہے کہ کھجور میں ایک نر ہوتا ہے اور ایک مادہ۔نر میں پھول آتا ہے پھل نہیں۔مادہ میں پھل آتا ہے اور پھول بھی۔بس یوں کرتے ہے کہ نر کا پھول لے کر مادہ کے درخت کے نیچے کھڑے ہو کر اوپر کو اچھالتے ہیں وہ پتوں کو مس کرتا (لگتا) ہوا پھر نیچے گر جاتا ہے۔اس طریقہ سے گویا اس کو حمل رہ جاتا ہے......اور وہ درخت بار آور ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال سے کہ شگون کی قسم سے ہو صحابہ سے فرمایا کہ ایسا نہ کرو۔صحابہ تو اشارے کے منتظر رہتے تھے۔آج کل کی حالت نہ تھی کہ اگر کسی امر کا گناہ ہونا بتلایا جائے تو پوچھتے ہیں کہ بہت

بڑا گناہ ہے؟ گویا کہ چھوٹا ہو تو کر لیں۔شاید تھوڑے دنوں میں یوں پوچھیں کہ کفر تو نہیں اگر نہ ہو تو کر لیں۔
غرض صحابہ نے نہ کیا۔اس پر اس سال پھل کم آیا۔صحابہ نے شکایت کی ،اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
''**انتم اعلم بامور دیناکم**'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۹-حسن العزیز جلد سوم ص ۴۱،۴۲)''
اور تقریبِ فہم کے لیے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حُکّامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں تو کیا حاکمِ حقیقی کو اس کا حق نہیں۔

غلطی (۵) احکامِ شرعیہ متعلق معاملات کو ہر زمانے میں قابل تبدیل سمجھنا:

اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکامِ شرعیہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں ہر زمانے میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے۔سو اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے، سو واقع میں اس کا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا اور جب کہ مقصود ہونا ان کا بھی ثابت ہے جیسا کہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا تو اب اس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں ہے۔

حالات و زمانہ کی تبدیلی کا شبہہ:

رہا یہ شبہ عقلیہ کہ زمانے کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اسی بناء پر شرائع میں نسخ و تبدل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک کل چھ سو سال کا فصل ہے،اس مدت میں تو مصالح مقتضیۂ تبدل (مصلحتیں جو تبدیلی کا تقاضہ کرتی ہیں ان۔ف) کے احکام بدل گئے اور آپ سے اس وقت تک اس مدت سے مضاعف مدت مع شئی زائد (دوگنی مدت سے بھی زیادہ) گذر گئی اور اب تک وہ مصالح نہ بدلے۔

شبہہ کا حل:

اس کا حل یہ ہے کہ اگر واضع قانون حکیم کامل و عالم الغیب ہو تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنا دے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الی یوم القیامۃ تک کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔

شریعت پر عمل کرنے سے کاروائی میں تنگی کا شبہ:

اور اگر واقعات زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اِس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل

کرنے سے کاروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اِس زمانے کے مناسب نہیں۔

شبہہ کا حل:

اِس کا حل یہ ہے کہ تنگیِ قانون کا حکم اُس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب اُس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں، سو اِس کو کوئی ثابت نہیں کرسکتا۔ اور اِس وقت جو تنگی پیش آ رہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب اِن قلیل عاملوں کو اُن کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑے گا، ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی۔ سو اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔ جیسے طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے؛ مگر اس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی۔ تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں (ایسا ہوتا ہے کہ درحقیقت۔ف) تنگی واقع نہیں ہوتی، محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہو جاتا ہے۔ تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے، کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔ (بہر حال احکام میں کوئی تنگی نہیں ہے، جہاں تنگی کا وہم ہے جیسے تحریم محرمات، وہاں بھی رحم کی رعایت ہوتی ہے'' کہ ''بعض حالات میں تمہاری راحت و سہولت و مصلحت کے لیے حرام کو بھی حلال کر دیتے ہیں۔''۔ف)

غلطی (۶) احکام کے عللِ غائیہ اپنی رائے سے تراشنا:

چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے عللِ غائیہ اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دائر سمجھتے ہیں اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ انہوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض سمجھ کر اپنے کو نظیف دیکھا، تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر، اُس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اُڑا دی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔ اور اسی طرح نواہی میں، مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔

اور علاوہ اس کے اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں۔

ممکن ہے کہ بعض احکام تعبدی ہوں:

کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ ان کی اصلی غایت امتثالِ امر سے ابتلاء مکلّف ہو۔

ممکن ہے کہ حکمت واثر صورت نوعیہ پر مرتب ہوتا ہو:

علاوہ اس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں، اِس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں۔ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو ان اُحکام کی صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح بعض ادویہ (بلکہ عند التامل تمام ادویہ) مؤثر بالخاصیۃ ہوتی ہیں۔

(مؤثر بالخاصیت یہ ہے کہ ہیئتِ کذائیہ کے ساتھ وہی صورت جب ہوتب فائدہ مرتب ہو۔بعض چیزیں مفید بالکیفیت ہوتی ہیں ان میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ اس کیفیت ومزاج کی دوسری شئی سے بھی فائدہ حاصل کیا جاسکے۔مثلاً ''اگر نماز دوائے مفید بالکیفیت کے مشابہ ہوتی تو یہ ممکن تھا کہ اس کیفیت اور مزاج کی دوسری چیز وہ فائدہ دے سکتی جو فائدہ کہ صلوٰۃ کا ہے لیکن نماز بالکیفیت مفید نہیں بلکہ مشابہ دوائے مفید بالخاصہ کے ہے کہ اگر یہی صورت بہ ہیئت کذائیہ ہوتو وہ فائدہ اور قرب اس پر مرتب ہوسکتا ہے جو اس پر متفرع ہے''۔ (ملفوظات جلد ۱۳ .مقالات حکمت جلد ۲ ص ۱۳۸، نیز جلد ۱۲ ص ۱۱۰، ۱۱۱)

رہی صورت نوعیہ، تو وہ کسی شئی کے اجزاءِ ترکیبیہ کی ہیئت ترکیب کا نام ہے۔فخر الاسلام)

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے؟ پس بہ قاعدہ: **اذا تعارضا تساقطا.** دونوں کو ساقط قرار دے کر نفس احکام ہی منعدم ومنہدم ہو جاویں گے، تو کیا عاقل معتقدِ ملت اس کا قائل ہوسکتا ہے۔

مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ عِلل بیان کر کے احکام فرعیہ کو ثابت کرنا

اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ عِلل بیان کر کے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔سو اِس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ عِلل محض تخمینی ہوتے ہیں۔اگر اِن میں کوئی خدشہ نکل آوے، تو اصل حکم مختل ٹھہرتا ہے۔تو اس میں ہمیشہ کے لیے مخالفین کو اِبطالِ احکام کی گنجائش دینا ہے۔اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا اور نہ اسرارِ مزعومہ پر قانون میں تبدّل وتغیّر یا ترک کا اختیار رہتا ہے۔البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

(حکم واسرار کا مکمل بیان انتباہِ دوازدہم کے ذیل میں آئے گا۔ف)

احکام کے علل اور مجتہدین:

اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں علل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے اول تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تعدیۂ حکم کی ضرورت تھی دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں اور علاوہ کم علمی کے اتباع ہَوَیٰ بڑا حاجب ہے۔

(یعنی علت بیان کرنے کا سلیقہ، نہ شرعی ضرورت۔ محض غرض پرستی پیش نظر ہے۔ اِس کا بیان انتباہِ ہفتم متعلق قیاس کے تحت آئے گا۔ ف)۔

غلطی (۷) منکرِ نبوت کی نجات کا قائل ہونا:

ساتویں غلطی جوافتح الاغلاط ہے یہ ہے کہ بعضے منکرِ نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں، پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیرِ مقصود کا انکار اُس کو مضر نہیں۔ اس کا ردِ مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبین نبوت کے خُلُود فی النَّار پر دال ہیں۔ اور ردِ عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذبِ رسول، مکذبِ خدا بھی ہے؛ کیوں کہ وہ **مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہ** وغیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے۔

اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے؛ مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت ومقابلے سے پیش آئے، کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہوسکتا ہے۔

افادات

(۱)امورِ وحی کوموجودات خیالیہ سمجھنا:

بیسویں صدی کی ابتدا میں بعض مفکروں نے یہ لکھ دیا کہ:

’’قوتِ متخیلہ کو جو صورتیں نظر آتی ہیں کبھی وہ اُن میں تصرف کر کے متخیلہ کے حوالے کرتی ہے۔اِس صورت میں انسان عجیب وغریب خدائی صورتیں اور آوازیں مشاہدہ کرتا اور سنتا ہے۔اور یہ آوازیں بالکل محسوسات کے مثل ہوتی ہیں۔‘‘اِس موقع پر یہ حاشیہ بھی ہے:’’انبیاء کی اِس قوت کو قوتِ متخیلہ کے بجائے قوتِ قدسیہ کہنا زیادہ صحیح ہے۔‘‘(الکلام از شبلی ص۲۹۳ مع حاشیہ) تاکہ تلبیس کی سنگینی کا لوگوں کو زیادہ احساس نہ ہو۔

پھر دورِ حاضر کے بعض مفکروں نے ایک طرف تو یہ تسلیم کیا کہ:

’’مذہب کے بنیادی حقائق مثلاً خدا، آخرت، نبوت سائنس کے دائرۂ کار سے باہر کی چیز ہے۔اور سائنس خود اپنی شہادت کے زور پر اِن کے بارے میں حکم نہیں لگا سکتی۔‘‘’’سائنس کا دائرہ مذہب اور الٰہیات کے دائرے سے مختلف ہے۔‘‘(۱)(۱)ظفر اقبال:’’اسلام اور جدیدیت کی کشمکش‘‘ص۱۱ بہ حوالہ منظور احمد’’مذہب کی صداقت‘‘مشمولہ اسلام چند فکری مسائل ص۲۱۔لیکن دوسری طرف مذکورہ توجیہ کی جدید تشکیل کرتے ہوئے یہ بھی لکھ مارا کہ:

’’موجودہ زمانے میں بھی عقلیت یا سائنسی تحقیقات کی روشنی میں وحی کی مختلف تاویلات ہوسکتی ہیں۔‘‘(۲)(۲)ظفر اقبال:’’اسلام اور جدیدیت کی کشمکش‘‘ص۱۱ بہ حوالہ منظور احمد’’مذہب کی صداقت‘‘مشمولہ اسلام چند فکری مسائل ص۸۹۔

اِن مفکروں کی گمراہ کُن تطبیق صریح نصوص کے خلاف ہے۔نصوص میں وحی کی حقیقت بالکل صاف ہے اور واضح ہے کہ:

’’وحی ایک فیض غیبی ہے جو بواسطہ فرشتے کے ہوتا ہے اور وہ فرشتہ کبھی القاء کرتا ہے، کبھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے۔‘‘

(۲) معجزات کی حقیقت سمجھنے میں غلطی

یہ تو وحی کی حقیقت کے متعلق تھا جسے جسے اسبابِ طبیعیہ کے ساتھ منطبق کرنے کی سعی باطل کی گئی۔ جہاں تک معجزات کی بات ہے، تو اُس کی حقیقت ذکر کرنے میں بھی التباس فکری سے کام گیا ہے، ملاحظہ ہو اِقتباساتِ ذیل:

’’اگر معجزہ سے ’’کوئی امر خارقِ عادت جو قوانینِ فطرت کے برخلاف ظہور میں آئے، مراد ہے، تو ہم اُس کے اِنکار پر مجبور ہیں۔‘‘ (سرسید احمد خاں؛ حیات جاوید ص ۶۳۰)

’’انسان میں بعضی ایسی قوتیں ہیں جو خاص طریقۂ مجاہدہ سے قوی ہو جاتی ہیں، اور کسی میں بمقتضیاتِ خلقت قوی ہوتی ہیں۔ اور اُن سے ایسے ایسے امور ظہور میں آتے ہیں جو اُن لوگوں سے ظہور میں نہیں آسکتے جن کی قوتیں مجاہدہ سے یا بمقتضائے خلقت ویسی قوی نہیں ہیں۔ حالاں کہ وہ سب امور اُسی طرح واقع ہوتے ہیں جیسے تمام کام بمقتضائے فطرت وقوع میں آتے ہیں؛ مگر وہ امور بھی اُن مقدس شخصوں کے معجزے یا کرامات سمجھے جاتے ہیں۔‘‘ (حالی: حیات جاوید ص ۶۳۰)

’’خیال اور تصور کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔... اب جس طرح نفس کا اثر اپنے جسم پر ہوتا ہے، ممکن ہے کہ بعض نفوس ایسے قوی ہوں کہ اُن کا اثر صرف اُن کے جسم پر محدود نہ ہو؛ بلکہ اور اجسام پر بھی اثر کریں، جس سے تبرید یا تحریک یا سکون یا تکثیف یا تلئین حاصل ہو اور اُس کا یہ نتیجہ ہو کہ بادل پیدا ہو جائیں یا زلزلہ آجائے یا چشمہ جاری ہو جائے۔ اِس قسم کی قوت جن نفوس میں ہوتی ہے وہ اگر نیک اور پاکیزہ اخلاق ہوں، تو یہ افعال معجزہ یا کرامت کہلاتے ہیں، ورنہ سحر اور جادو۔‘‘ (الکلام از شبلی ص ۲۹۳)

جب کہ معجزہ کی اصل حقیقت یہ ہے ’’**المعجزة امر يقع بلاسبب طبعي** یعنی جس امر کا وقوع بلا واسطہ اسبابِ طبیعہ کے ہو۔ **والفرق بين الشعبدة والمعجزة ان الاولىٰ مستند الى سبب طبعيٍ خفيٍ لا يقف عليه الا الماهر فى الفن فيمكن تكذيب مدعى النبوة بها بعد الحذاقة فيها والثانية تصدر بلا سبب طبعي وهو خارق للعادة غير داخل تحت القدرة البشرية**۔‘‘

(شعبدہ اور معجزہ میں فرق یہ ہے کہ شعبدہ میں کوئی خفی قسم کا سببِ طبعی پایا جاتا ہے، فن کے ماہر کے علاوہ دوسرا اسے جان نہیں پاتا۔ اگر شعبدہ باز نبوت کا دعوی کرے تو شعبدہ کے فن سے واقفیت اور اس میں مہارت رکھنے والا شخص ایسے جھوٹے مدعیٔ نبوت کی تکذیب کرسکتا ہے کیوں کہ معجزہ بلا سبب طبعی کے واقع ہوتا ہے اور خارقِ عادت ہوتا ہے۔) (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳ - مقالات حکمت جلد ۲ ص ۱۵۰)

''جوامر قوتِ نفسانیہ سے کہ وہ بھی اسبابِ طبعیہ سے ہے صادر ہو وہ خارق نہیں ہوتا۔'' (امداد الفتاوی جلد ۶ ص ۲۶۴)

(الف) کرامت:

(انتباہ دوم میں ذکر کیا گیا ہے کہ ''معجزات سے کہ خوارق عادت ہیں انکار کردیا...... جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو کرامات اولیاء تو کسی شمار میں نہیں''۔ لیکن کرامات اولیاء حق ہیں۔ البتہ کرامت کا کشف اور تصرف سے التباس پیدا ہوتا ہے۔ آئندہ سطور میں ان کی وضاحت کے ساتھ علم طبعی کی بعض شاخوں کا اجمالی تذکرہ درج کیا جاتا ہے۔ ف)

علم طبعی کی بعض شاخیں، اور تصرفاتِ نفسانیہ کی ماہیت

العلم الطبعی ویسمی بالعلم الا سفل ومن فروعه ......الریمیاء وھو معرفة قوی الجواھر الارضیة...... ومن الریمیاء الفن الذی یعرف بمسمریزم لانه من تصرفات النفس الحیوانیة وھو من الجواھر الارضیة وبه فارق الکرامة التی تکون تارة من افاعیل النفس الانسانیة بالقوة القدسیة وتارة تکون بمحض القدرة الالھیة بلا دخل للقوة البشریة لا الحیوانیة ولا الا نسانیة فافھم حتی لا تزل ولا تضل کمن یزعم المماثلة بین الکرامة والمعجزة اللتی ھی من آثار القرب والقبول وبین ھذه الخرافات التی ھی ادنی شعب الطبعی ویشترک فیھا الحیوان السافل والفاجر المخذولی.

ترجمہ: (تیسری قسم حکمت نظریہ کی) علم طبعی ہے اور اس کا نام علم اسفل ہے اسی کے فروع میں سے ریمیاء ہے اور ریمیاء کی حقیقت ارضی چیزوں کی تاثیرات معلوم کرنا ہے......اور ریمیاء ہی کی قسم سے وہ فن ہے جو مسمریزم کے نام سے مشہور ہے کیوں کہ وہ نفس حیوانی کے تصرفات ہیں اور نفس حیوانی ارضی چیزوں میں سے ہے اور یہی فرق ہے اس میں اور کرامت میں۔ کیوں کہ کرامت بھی نفس انسانی کی تاثیر سے بفیضان قوت

قدسیہ کے ہوتی اور کبھی محض قدرت خداوندی سے بلا دخل قوت بشری حیوانی اور انسانی کے ہوتی ہے اس کو خوب سمجھ لوتا کہ غلطی میں نہ پڑو اور گمراہ نہ ہو جیسا کہ بعض لوگوں کا گمان ہے کسان ہونے کرامت اور معجزہ کا جو کہ درحقیقت قرب الٰہی اور مقبولیت کے علامات ہیں ان خرافات کے ساتھ جو کہ طبیعات کی ایک معمولی شاخ ہے اور جن میں ایک ادنی درجہ کا حیوان اور ایک مردود بدکار آدمی بھی شریک ہے۔(مأۃ دروس ص ۷۰،۷۱)

(ب) کشف اور کرامت میں فرق

☆کشف

کشف کا حاصل یہ ہے کہ وہ واقعات جو عالم مثال میں ہو رہے ہیں اور عام نظروں سے مستور ہیں وہ کسی کی نظر کے سامنے آجائیں ان کو دیکھ لے اور عموماً جب ماڈیات اور تعلقات سے قلب فارغ ہو تو ایسا ہو جانا کچھ بعید نہیں ہوتا۔اس کے لئے مقبول عند اللہ ہونا تو کیا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں۔کافر کو بھی حاصل ہو سکتا ہے بلکہ پاگل و دیوانے کو بھی۔کرامت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں کیوں کہ کرامت کے معنی خداوندی اعزاز کے ہیں جو لوگوں کو حاصل نہیں۔البتہ یہی انکشاف کسی شخص کو منجانب اللہ بطورِ کرامت کے بھی کرا دیا جاتا ہے وہ کشف کرامت بھی ہوتا ہے جیسے عموماً اولیاء اللہ کے کشف ہیں۔اور جو کشف بطورِ کرامت کے ہوتا ہے اس کی خاص علامت یہ ہے کہ اس کے نفس میں تواضع ،پستی اور شکستگی اور اپنا عجز محسوس ہوتا ہے۔جس کشف کے ساتھ یہ علامات نہ ہوں بلکہ عجب اور فخر اپنے نفس میں محسوس ہو وہ کرامت نہیں بلکہ استدراج ہے جس سے پناہ مانگنا چاہیے۔(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۴-مجالس حکیم الامت ص ۱۸۸،۱۸۹)

☆تصرف

اسباب طبعیہ میں سے ایک تصرف بھی ہے مثلاً عناصر میں تصرف کیا بارش ہونے لگی اس (تصرف۔ف) کے اسباب میں سے کسی کا قصد کر لینا، ہمت باندھ لینا، یہ تصرف ہے مگر چونکہ ہر شخص اس کو جانتا نہیں، اس لئے وہ خلاف عادت سمجھ جاتا ہے(اور خارقِ عادت میں شمار کر کے کرامت سے ملتبس کر دیتا ہے۔ف)۔

کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں کہ کسی موقع پر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تصرف کیا ہو:

(نبی کے جو خارقِ عادت واقعے ہیں وہ نبی کے معجزے ہیں،تصرف نہیں ہیں۔چنانچہ۔ف) حضرت

رکانہؓ جن کا قصہ لکھا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسلام کی دعوت دی تو انہوں نے عرض کیا کہ میں اس شرط پر اسلام لاسکتا ہوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو کشتی میں گرا دیں۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کشتی میں گرادیا اور یہ ایمان لے آئے۔ تو انہیں رکانہؓ کے متعلق لکھا ہے کہ ان کے اندر ایک ہزار آدمیوں کی قوت تھی۔ اس کے بعد حضرت والا نے ارشاد فرمایا کہ ایک بار میرٹھ میں ان رکانہؓ کے اس واقعہ پر ایک مولوی صاحب سے اور مجھ سے گفتگو ہوئی۔ وہ یہ کہتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو رکانہ کو گرادیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ نہ تھا بلکہ تصرف تھا۔ میں نے ان سے ان کے اس دعویٰ پر دلائل کا مطالبہ کیا تو انہوں نے کہا کہ اس واقعہ کے اندر کم از کم احتمال تو تصرف کا ہے ہی۔ میں نے کہا کہ اثبات دعوی کے لیے احتمال تو کافی نہیں بلکہ دلیل کی ضرورت ہے۔ کہنے لگے کہ جیسے اس کی کوئی دلیل نہیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تصرف تھا اسی طرح اس کی بھی تو کوئی دلیل نہیں کہ یہ معجزہ تھا۔ میں نے کہا کہ نہیں یہ غلط ہے بلکہ ہمارے پاس اس کے معجزہ ہونے کی دلیل ہے، اور یہ ہے کہ محدثین نے اس واقعہ کو معجزات کے باب میں داخل فرمایا ہے۔ اگر یہ معجزہ نہ ہوتا بلکہ تصرف ہوتا تو اس کو معجزات کے باب میں کیوں نقل کرتے اور صرف اس رکانہ کے واقعہ کے متعلق نہیں بلکہ ایسے جتنے واقعات منقول ہیں سب کے متعلق کہتا ہوں کہ کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں کہ کسی موقعہ پر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تصرف سے کام لیا ہو، زیادہ سے زیادہ ان واقعات کے اندر احتمال عقلی ہوسکتا ہے تصرف کا۔ مگر ثبوت کے لئے احتمال تو کافی نہیں بلکہ ان تمام واقعات کو محدثین کا معجزات میں لکھنا یہ ہمارے پاس کافی دلیل ہے اس کی کہ یہ تصرفات نہ تھے بلکہ معجزات تھے، ورنہ اگر ان واقعات میں سے کوئی واقعہ تصرفات کے اندر داخل ہوتا تو محدثین نے جیسے کہ معجزات کا باب قائم کیا تھا اسی طرح تصرفات کا بھی ایک باب قرار دے کر جو واقعہ ان کے نزدیک تصرفات میں داخل ہوتا اس کو تصرف کے باب میں نقل کرتے۔ باقی رہا کسی کا یہ خیال کرنا کہ حضراتِ محدثین کو معجزات اور تصرفات میں فرق معلوم نہ تھا اس لیے انہوں نے سارے واقعات کو معجزات کے اندر داخل کر دیا بلا دلیل اور ان حضرات کی شان کے بالکل خلاف ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۸- الافاضات الیومیہ جلد ۸ ص ۳۵۹، ۳۶۰)

☆ تصرف اور کرامت میں فرق:

(جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ) اسباب طبعیہ میں سے ایک تصرف بھی ہے۔ مثلاً عناصر میں تصرف

کیا بارش ہونے لگی اس (تصرف۔ف) کے اسباب میں سے کسی کا قصد کر لینا، ہمت باندھ لینا، یہ تصرف ہے مگر چونکہ ہر شخص اس کو جانتا نہیں، اس لئے وہ خلاف عادت سمجھا جاتا ہے باقی کرامت میں عدم قصد شرط ہے۔ البتہ عدم علم شرط نہیں اور اب لوگ تصرفات کو کرامات میں داخل کر لیتے ہیں۔ (ملفوظات ج۱۸-حسن العزیز ج دوم ص۳۱۱)

(یہاں پر حضرتؒ نے کرامت میں عدم قصد کو شرط بتلایا ہے لیکن بوادر النوادر میں جو تحقیق ذکر فرمائی ہے اس میں ایک صورت قصد کے ساتھ بھی ان الفاظ میں درج فرمائی ہے۔

''احیاناً علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم وقصد دونوں امر ہوتے ہیں''۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بوادر کا ضروری حصہ یہاں پیش کر دیا جائے۔ف)

☆تحقیق متعلق کرامت

جاننا چاہیے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اس امر کو کہتے ہیں جو کہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہو اور قانون عادت سے خارج ہو، پس اگر وہ امر خلاف عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جوگیوں ساحروں وغیرھم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ اصول میں خلاف کرتا ہو جس طرح اہل بدعت، یا فروع میں جیسے فاسق فاجر۔ اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے جس کا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دھوکہ میں کبھی حق کے طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا نعوذ باللہ کس قدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اس وقت کہلائے گی جب کہ فعل کا صدور مؤمن متبع سنت کامل تقوی سے ہو۔ اب ہمارے زمانے میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اس کو غوث وقطب قرار دیتے ہیں خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں اور کیسے ہی اعمال واخلاق ہوں، یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا یا پانی پر چلتا ہوا دیکھو مگر شریعت کا پابند نہ ہو تو اس کو بالکل ہیچ سمجھو۔

اور جاننا چاہیے کہ کرامت کے لئے نہ اس ولی کو اس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اس کے متعلق ہونا ضروری ہے اور احیاناً علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور **کبھی علم وقصد دونوں امر ہوتے ہیں** اس بناء پر

کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں (۱) **ایک قسم** وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی ہو جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالی عنہ کے فرمان مبارک سے (۲) **دوسری قسم** وہ جہاں علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم کے پاس بے فصل میوؤں کا آجانا (۳) **تیسری قسم** وہ جہاں نہ علم نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کے ساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دو چند اور سہ چند ہو جانا۔ چناں چہ خود ابوبکرؓ کو تعجب ہوا جس سے ان کا علم اور قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک اعتماد حصر عقلی میں سے خلافِ واقع ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو کیوں کہ بدوں علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف بہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی وثالث کو تصرف نہیں کہتے البتہ برکت وکرامت کہلاتی ہیں......

اور جاننا چاہیے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک خاص حد تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم ہیں جیسے بدوں والد کے اولاد پیدا ہونا، یا کسی جماد کا حیوان بن جانا، یا ملائکہ کا باتیں کرنا۔ اس کا صدور کرامت سے ممتنع قرار دیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیوں کہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت وقرب ومقبولیت اس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آنے کا احتمال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب صاحبِ کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اس سے ظاہر ہوا ہے بتبعیت اس نبی کے ہے، استقلالاً نہیں جو اس شبہ کی گنجائش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اس کا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

اور جاننا چاہیے کہ کرامت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں۔ بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کے معتقدِ کمال بن جاتے ہیں۔ آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہو رہے ہیں۔ مسمریزم، فریمیسن، حاضرات، ہمزاد کا عمل، عملیات ونقوش، طلسمات، شعبدات، تاثیراتِ عجیبہ، ادویات، سحر چشم بندی وغیرہ کہ اس میں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ یا خفیہ سے مربوط ہیں۔ کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے۔ اور بعض کرامات کو بھی قوتِ طبعیہ پر محمول کر کے

سب کو ایک لکڑی ہانکتے ہیں صاحب بصیرت طالب حق کو قرائن قویہ سے بنظر انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل ہے یا محض قوت قدسیہ ہے یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کائن عن الغیب ہے۔

(بوادر النوادر ص ۷۸ تا ۸۰)

(ج) معجزات کو اسباب طبیعہ میں داخل کرنے کی کوشش

معجزات اسباب طبیعہ سے نہیں ہوتے۔ ہاں کبھی کسی حکمت سے اسباب طبیعہ کے پردے میں ظاہر ہوتے ہیں جیسے بعض اوقات کھانے کا زیادہ ہونا اس طرح واقع ہوا کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے روٹیاں توڑ کر ان کے مختلف ٹکڑے بنائے تاکہ عدد میں ابہام پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد زیادت ہوگئی۔ اسی طرح **نبع الماء من الاصابع** (انگلیوں سے پانی نکلنا۔ف) کے معجزہ میں انگلیاں مبارک پانی میں ڈبودیں لیکن پہلے پانی تلاش کروایا جو بہت اہتمام سے لایا گیا۔ بغیر اس پانی کے انگشتان مبارک سے پانی نکلنے کا ظہور نہیں ہوا۔ جب اس پانی میں دست مبارک رکھا تو پانی نکلنا شروع ہوگیا اور دراصل یہ پانی جو تھوڑا تھا زیادہ ہوگیا اور خود انگلیوں سے نکلنے کی کوئی دلیل نہیں۔ ہاں دست مبارک کی برکت سے اس قلیل پانی میں زیادت ہوگئی۔ اور بعض فلسفیوں نے جو یہ صورت سمجھی ہے کہ پانی میں اس قدر برودت پیدا ہوگئی تھی کہ اس کے آس پاس کی ہوا ٹھنڈی ہو کر اس میں لگ لگ کر پانی بن جاتی تھی اس سے معجزہ بالکل حقیقت سے نکل جاتا ہے۔ اور (فلسفیوں کی اس طبیعاتی توجیہ سے۔ف) یہ سارا قصہ بھی اسباب طبیعہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ (ملفوظات ج ۱۴، فیوض الخالق ۳۷)

(د) اسباب طبیعہ کے واقعات اور معجزات میں التباس پیدا کرنے کی کوشش

کتاب ''سلسلۂ معجزات'' میں ڈاکٹر ہارون یحییٰ نے کائناتی اور تکوینی امور۔ جو خالق کائنات کے وجود اور توحید خداوندی کا ثبوت ہیں۔ کو معجزہ قرار دیا ہے۔ دور حاضر میں تفسیر کا یہ رجحان۔ جو سلف سے خلف اہلِ حق کے تفسیری اصول سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ عقل پرستی پر مبنی اور سائنسی مرعوبیت سے ناشی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کائنات میں جتنی اشیاء اور جتنے طبیعیاتی امور ہیں، ان میں سے ہر ہر چیز کا کوئی نہ کوئی خاصہ، کوئی نہ کوئی سببِ طبعی اور کوئی نہ کوئی میکانیہ ہوتا ہے۔ جن میں سے بعض میکانیے اور ان کے خواص، اہلِ سائنس اپنی تلاش وجستجو، تحقیق وتجربہ سے دریافت بھی کر لیتے ہیں، لیکن معجزہ میں کوئی میکانیہ نہیں ہوتا اور نہ اس کے طبعی خواص ہوتے ہیں، بل کہ جو اہم بات معجزے میں ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اپنی خاصیت کے خلاف اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور اُس میں کوئی سببِ طبعی نہیں

ہوتا نہ جلی نہ خفی، نہ طبیعیاتی نہ نفسیاتی۔ وہ ہ غیب سے ظاہر ہونے والا خالق کی قدرت کا ظہور ہے جو نبی کی نبوت ثابت کرنے کے لیے ظاہر کیا جاتا ہے جیسے لوہے کا نرم ہو جانا، آگ کا نہ جلانا وغیرہ۔ اور اس قسم کے امور بھی اللہ کے قادر مطلق ہونے کو ظاہر کرتے ہیں؛ لیکن یہ سائنس دانوں کا موضوع نہیں ہیں۔

ڈاکٹر ہارون یحیٰ نے آیات کریمہ سے سے جو نتائج اخذ کیے ہیں، اُن سے معجزہ کی ماہیت ہی بدل جاتی ہے۔ معجزہ تو وہ ہوتا ہے جس کا میکانیہ سمجھنا فہمِ انسانی سے بالاتر ہو، سمجھا ہی نہ جا سکتا ہو، نہ آسانی سے نہ مشکل سے کیوں کہ معجزہ میں سبب طبعی ہوتا ہی نہیں تو میکانیہ معلوم کرنے کا کیا مطلب؟ جس طرح صادرِ اول یعنی طبیعت کو بلا سبب طبعی کے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا اسی طرح معجزہ کو بھی بلا سبب طبعی کے ظاہر کر دیا۔ اسی لیے عقل انسانی اس کا طبعیاتی میکانیہ دریافت نہیں کر سکتی کیوں کہ معدوم کو موجود کون کرلے گا۔ قرآن کریم نے جن مقامات پر دلیل نبوت بیان کی ہے وہاں ڈاکٹر ہارون یحیٰ صاحب کا کارنامہ یہ ہے کہ اُنہوں نے نبوت کی دلیل سے چشم پوشی کر کے اہلِ سائنس کے طبعیات کارنامے بیان کردیے اور یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ اِن سائنسی تحقیقات (معجزات) کے ہوتے ہوئے قرآن کو نہ ماننا عناد ہے۔ یہاں صرف ایک مثال پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے:

ڈاکٹر ہارون یحیٰ نے ہر مقام پر سائنسی تحقیقات آیات اور معجزات کا نام دیا ہے اور شریعت میں جس حقیقت کو معجزہ قرار دیا گیا ہے، اُس کے تسلیم سے گریز اور انکار کی راہ نکالی ہے۔ آیت قرآنی کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

﴿وَاَقۡسَمُوۡا بِاللّٰهِ جَهۡدَ اَيۡمَانِهِمۡ لَئِنۡ جَآءَتۡهُمۡ اٰيَةٌ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَا ؕ قُلۡ اِنَّمَا الۡاٰيٰتُ عِنۡدَ اللّٰهِ وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ اَنَّهَاۤ اِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُوۡنَ O وَنُقَلِّبُ اَفۡـئِدَتَهُمۡ وَاَبۡصَارَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُوۡا بِهٖۤ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَّنَذَرُهُمۡ فِىۡ طُغۡيَانِهِمۡ يَعۡمَهُوۡنَ O وَلَوۡ اَنَّنَا نَزَّلۡنَاۤ اِلَيۡهِمُ الۡمَلٰۤـئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الۡمَوۡتٰى وَحَشَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ كُلَّ شَىۡءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوۡا لِيُؤۡمِنُوۡۤا اِلَّاۤ اَنۡ يَّشَآءَ اللّٰهُ وَلٰـكِنَّ اَكۡثَرَهُمۡ يَجۡهَلُوۡنَ﴾ (الانعام: ۱۰۹-۱۱۱)

’’ان لوگوں نے بڑا زور لگا کر اللہ کی قسم کھائی کہ اگر ان کے پاس کوئی نشان آجائے تو وہ ضرور ہی اس پر ایمان لے آئیں گے۔ آپ کہہ دیجیے کہ نشانیاں سب اللہ کے قبضے میں ہیں اور تم کو کیا خبر کہ وہ نشانیاں جس وقت آجائیں گی، یہ لوگ تب بھی ایمان نہ لائیں گے۔ اور ہم بھی ان کے دلوں اور ان کی نگاہوں کو پھیر دیں گے جیسا کہ یہ لوگ اس پر پہلی دفعہ ایمان نہیں لائے اور ہم ان کو ان کی سرکشی میں حیران رہنے دینگے۔ اور اگر ہم ان کے پاس فرشتوں کو بھیج دیتے اور مُردے ان سے باتیں کرنے لگتے اور ہم تمام موجودات کو ان کے روبرو لا کر جمع کر دیتے

،تب بھی یہ لوگ ہرگز ایمان نہ لاتے ۔ ہاں اگر اللہ چاہے تو اور بات ہے ۔لیکن ان میں زیادہ لوگ جہالت کی باتیں کرتے ہیں ۔'' (سلسلۂ معجزات:ص ۱۴۵ تا ۱۴۷)

بطور تقابل کے مذکورہ آیتوں کی تفسیر مع پسِ منظر کے بیان القرآن میں ملاحظہ ہو۔ابن جریر نے محمد قرظی سے اس طرح نقل کیا ہے کہ قریش نے اپنے دعوت اسلام کے متعلق گفتگو کی وہ بولے آپ انبیاء سابقین کے ایسے ایسے معجزات کا بیان کرتے ہیں ایسا ہی کوئی معجزہ آپ بھی ظاہر کیجئے ۔آپ نے تعیین معجزہ کی پوچھی انہوں نے کہا کہ کوہِ صفا کو سونا کر دیجئے آپ نے پوچھا تم میرا اتباع کرو گے وہ قسمیں کھانے لگے کہ ہاں کریں گے آپ دعا کرنے کے واسطے کھڑے ہو گئے حضرت جبرئیل علیہ السلام وحی لیکر آئے کہ آپ چاہیں تو پہاڑ سونا ہو جائے لیکن اگر یہ ایمان نہ لائے تو میں ان پر عذاب نازل کروں گا۔اب چاہے اس کو اختیار کیجئے اور چاہے یوں ہی رہنے دیجئے جس کی قسمت میں ایمان ہے (بقیہ معجزات کو کافی سمجھ کر) ایمان لے آوے گا آپ نے فرمایا تو پھر یوں ہی رہنے دیا جاوے اس پر یہ آیت یَجھلون تک نازل ہوئی کذا فی الروح۔وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰہِ جَھْدَ اَیْمَانِھِم (الی قولہ) وَلٰکِنَّ اَکْثَرُھُمْ یَجْھَلُوْنَ اور ان (منکر) لوگوں نے قسموں میں بڑا زور لگا کر اللہ کی قسم کھائی کہ اگر ان کے (یعنی ہمارے) پاس (ان کی یعنی فرمائشی نشانوں میں سے) کوئی نشان (ظہور میں آجاوے تو وہ (یعنی ہم) ضرور ہی اس (نشان) پر ایمان لے آویں گے (یعنی نشان ظاہر کرنے والے کی نبوت کو مان لیں گے) آپ (جواب میں) کہہ دیجئے کہ نشان سب خدا تعالیٰ کے قبضہ میں ہیں (وہ ان میں جس طرح چاہے تصرف فرما دے دوسرے کو دخل دینا اور فرمائش کرنا بیجا ہے کیوں کہ اللہ کے سوا معلوم نہیں کہ کس کا ظاہر ہونا حکمت ہے اور کس کا ظاہر نہ ہونا حکمت ہے البتہ بعثتِ رسل کے وقت مطلقاً کسی نشان کو ظاہر کر دینا اس میں حکمت یقینی ہے سو اللہ تعالیٰ بہت سے نشان صدق دعویٰ رسالت محمدیہ پر ظاہر فرما چکے ہیں جو کہ دلالت کے لیے کافی ہیں بس یہ ان کی فرمائش کا جواب ہو گیا) اور چوں کہ مسلمانوں کے دل میں خیال تھا کہ خوب ہوا گر یہ نشان ظاہر ہو جاویں شاید ایمان لے آویں ان کو خطاب فرماتے ہیں کہ) تم کو اس کی کیا خبر (بل کہ ہم کو خبر ہے) کہ وہ (فرمائشی) نشان جس وقت (ظہور میں) آجاویں گے یہ لوگ (غایت عناد سے) جب بھی ایمان نہ لاویں گے اور (ان کے ایمان نہ لانے کی وجہ سے) ہم بھی ان کے دلوں کو (حق طلبی کے قصد سے) اور ان کی نگاہوں کو (حق بینی کی نظر سے) پھیر دیں گے (اور ان کا یہ ایمان نہ لانا ایسا ہے) جیسا کہ یہ لوگ اس (قرآن) پر معجزہ عظیمہ ہے) پہلی دفعہ (جب کہ وہ آیا) ایمان نہیں لائے (اب ایمان نہ

لانے کو بعید مت سمجھو) اور (تقلیب ابصار کا مطلب ظاہری تقلیب نہیں بل کہ مراد یہ ہے کہ) ہم ان کو ان کی سرکشی (وکفر) میں حیران (سرگردان) رہنے دیں گے (ایمان کی توفیق نہ ہوگی کہ یہ معنوی تقلیب ہے) اور (ان کے عناد کی تو یہ کیفیت ہے کہ) اگر ہم (ایک فرمائشی نشان کیا کئی کئی اور بڑے بڑے فرمائشی نشان بھی ظاہر کردیتے مثلاً یہ کہ) ان کے پاس فرشتوں کو بھیج دیتے (جیسا وہ کہتے ہیں لَوْ لَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ) اور ان سے مردے (زندہ ہو کر) باتیں کرنے لگتے (جیسا وہ کہتے فَأْتُوْ بِاٰبَائِنَا) اور یہ صرف اتنا ہی کہتے ہیں تَأْتِي بِاللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيْلًا) ہم (اسی پر اکتفا نہ کرتے بل کہ) تمام موجودات (غیبیہ) کو (جس میں جنت ودوزخ سب ہی کچھ) آ گیا ان کے پاس ان کی آنکھوں کے روبرو لا کر جمع کردیتے (کہ سب کو کھلم کھلا دیکھ لیتے) تب بھی یہ لوگ ہرگز ایمان نہ لاتے ہاں مگر خدا ہی چاہے (اور ان کی تقدیر بدل دے) تو اور بات ہے (پس جب ان کے عناد وشرارت کی یہ کیفیت ہے اور خود بھی وہ اس کو جانتے ہیں کہ ہماری نیت اس وقت بھی ایمان لانے کی نہیں تو اس کا مقتضا یہ تھا کہ نشانوں کی فرمائش نہ کرتے کہ محض بیکار ہے) لیکن ان میں زیادہ لوگ جہالت کی باتیں کرتے ہیں (ایمان لانے کا تو قصد نہیں پھر خواہ مخواہ کی فرمائشیں کہ جہالت ہونا اس کا ظاہر ہے)........(اس کے بعد بطورِ فائدہ کے تحریر فرمایا کہ۔ف) رسول مدعی نبوت ہے اور آیات خارقہ اس دعوی کی دلیل ہے اور مدعی کے ذمہ حسب قضیہ عقلیہ مطلق دلیل کا قائم کرنا ضروری ہے تعیین کسی خاص دلیل کی ضروری نہیں اس لیے ان منکرین کو آیاتِ جدیدہ کے طلب کا کوئی حق حاصل نہ تھا۔ ہاں دلائل قائم کردہ پر جرح وقدح کریں تو اس کا جواب اصالۃً یا نیابۃً مدعی کے ذمہ ہے جس کے لیے ہر مدعی حقانیتِ اسلام اب بھی آمادہ ہے۔ (بیان القرآن ج۱ص ۵۸۲،۵۸۳)

ڈاکٹر صاحب موصوف کی اِس روش سے مفاسدِ ذیل پیدا ہو گئے ہیں:

(۱) واقعات کا اسبابِ طبیعیہ میں انحصار: ایک تو یہ کہ ہر واقعہ سبب طبعی سے ہی وابستہ ہوتا ہے اور کوئی واقعہ بلا میکانیہ اور سبب طبعی کے پیش نہیں آسکتا جیسا کہ اہل سائنس کا خیال ہے۔

(۲) خرقِ عادت کا انکار: دوسرے یہ کہ جو بات یا جو واقعہ سبب طبعی کے خلاف ظاہر ہو اس کو کھینچ تان کر اور توجیہ وتاویل کے ذریعہ سبب طبعی کے دائرہ میں لے آیا جائے اور اس کو وابستۂ علت کردیا جائے۔

(۳) جب اِن سائنسی معجزاتی حقائق کے دریافت کنندہ اہلِ سائنس ہیں، تو اِن سائنسدانوں کے تئیں (خواہ وہ نبوت محمدی پر ایمان بھی نہ رکھتے ہوں) اہل ایمان، عارف باللہ اور خدا تعالی کے یہاں قرب مراتب

کے مستحق سمجھنے کے فاسد عقیدہ کے پنپنے کی راہ ہموار ہو جاتی ہے، جیسا کہ موصوف نے اپنے مقالہ ''اہل ایمان سائنس داں'' میں ثابت بھی کیا ہے۔

(۳) معجزات کو دلیل نبوت نہ سمجھنا:

سائنس اور نیچریت کے اثر سے ایک غلطی یہ پیش آتی ہے کہ یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ:

''کسی نبی کی نبوت کے ثبوت میں اُس کے خوارقِ عادات کو پیش کرنا جیسا کہ قدیم متکلمین کا دستور تھا، اِس زمانہ میں کچھ بکار آمد نہیں رہا۔'' (حیات جاوید ص ۶۲۹)

'یہ فقرہ شکست خوردہ ذہنیت اور سائنسی تہذیب و مغربی اصولوں سے بے دلیل مرعوبیت کا اثر ہے۔

''ایک ذی علم ..... سے ایک کوتوال نے سوال کیا کہ نبی اور ساحر میں فرق کیا ہے؟ کیوں کہ نبی بھی معجزات دکھلاتا ہے اور ساحر بھی ایسے ایسے کرشمے دکھلا سکتا ہے۔ اُنہوں نے خوب جواب دیا کہ جو ڈاکو سرکاری وردی پہن کر اور کوتوال بن کر ڈاکے ڈالے تو میں پوچھتا ہوں کہ کوتوال میں اور ڈاکو میں کیا فرق ہے؟'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۷ اص ۸۸)

جس شخص کو فن طبعی کی حقیقت اور مسمریزم و سحر وغیرہ کی حقیقت سے واقفیت ہوگی، تو یہ واقفیتِ فن تو ''ایسی چیز ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ساحرین بھی آئے اور فرعون بھی۔ چوں کہ فن سحر سے واقف تھے، اُن کو اِس کی حقیقت معلوم تھی، اس لیے ایمان لے آئے۔ اور فرعون واقف نہ تھا، وہ سمجھا کہ اس سے بھی بڑا سحر ہے۔'' (ملفوظات ج ۳ ص ۲۳۶)

حالاں کہ اُسے دیکھنا چاہیے تھا کہ سحر کے ماہرین معارضہ سے عاجز رہ گئے اور خود اُنہوں نے اعتراف کیا کہ عملِ موسیٰ سحر کی جنس سے نہیں ہے؛ بلکہ موسیٰ علیہ السلام اپنے اِس دعویٰ میں سچے ہیں کہ وہ خدا کی طرف سے بھیجے ہوئے نبی ہیں، جس کے علمی قطعی دلائل وہ متعدد دیتے چلے آئے تھے۔ اب اُن کا یہ فعل بھی خدا تعالیٰ کی قدرت سے صادر ہونے والا ایک واقعہ تھا، جو اُن کی نبوت پر عملی دلیل کی حیثیت سے ایک مستقل دلیل تھا جس میں انسانی کسب کو کسی طرح بھی دخل نہیں، نہ قوتِ خیالیہ کو، نہ قوتِ قدسیہ کو۔

"وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى میں شبہہ ہوتا ہے کہ ساحر تو اکثر کامیاب ہوتا ہے، پھر باوجود اِس کے یہ ارشاد ہوتا ہے "وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ۔ میرے نزدیک یہاں پر ایک قید محذوف ہے جو قصۂ موسیٰ و

ساحرین سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ وَلَا یُفۡلِحُ السَّاحِرُ فی معارضۃِ المُعجزۃ (یعنی ساحر معجزہ کے معارضہ میں کامیاب نہیں ہوسکتا۔)'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۳ ص ۳۰۴)

ترجمہ اِس طرح ہوگا: ''جادوگر کہیں جاوے (معجزہ کے مقابلہ میں کبھی) کامیاب نہیں ہوسکتا''

(بیان جلد ۷ ص ۲۸، تاج پبلشر دہلی ۱۹۹۴م)

مقدمۂ کتاب میں عرض کیا گیا تھا کہ بعض محققوں نے انضمام اخلاق وکمالات کے ساتھ معجزہ کو دلیل نبوت ظاہر کیا تھا؛ لیکن یہ بات بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ:

انضمام اخلاق وکمالات کے ساتھ (جس میں قوت بھی داخل ہے) جو اس کو دلیل کہا گیا ہے تو ان اخلاق کی مخصوصہ نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہوسکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے۔''

(بوادر النوادر جلد ۲ ص ۳۸۱، ۳۸۲ مکتبہ جاوید دیوبند) جس سے بچنے کے لیے بعضوں نے انکار اور بعضوں نے توجیہ کی راہ اختیار کی ہے۔

یہ معلوم نہیں کہ علامہ سید سلیمان ندویؒ نے اپنی بعد کی کسی تحریر کے ذریعہ اُس موقف سے رجوع کیا کہ نہیں جسے اُنھوں نے سیرۃ النبی جلد سوم میں ظاہر فرمایا تھا کہ معجزہ کو دلیل جدلی بتلایا۔ اِس کا بھی استدراک حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے یہ کہتے ہوئے فرمادیا کہ معجزہ کا دلیل ہونا 'برہان' کی ہی ایک قسم ہے، یہ 'برہان انی' ہے۔

☆معجزہ کی دو قسمیں ہیں: (الف) علمی (ب) عملی

حجۃ الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں:

''سمجھ داران کے نزدیک تو قرآن کے کتاب اللہ اور کلام اللہ ہونے پر اُس کا اِعجاز.... کافی ہے۔ ہاں سمجھ نہ ہو، تو پھر یہ اعجاز اُسی طرح بے کار ہے جیسے اندھوں کے آگے وہ اعجاز جس میں آنکھ کی ضرورت ہو۔ مگر چوں کہ اہلِ فہم جہاں میں کم ہوتے ہیں، اِس لیے خداوندِ عالم نے بروئے لطف وکرم بوجہِ جامعیتِ کمالاتِ علمی وعملی جس سے اوپر اور کسی فردِ بشر میں نہ تھی، رسول اللہ کے ہاتھوں سے اور معجزاتِ عملیہ ظاہر و باہر مثل اِنشقاقِ قمر، حنینِ جذع، اطاعتِ نباتات وتسبیح جمادات وغیرہ (رونما ہوئے)۔'' (ملاحظہ ہو حجۃ

الاسلام ص ۱۲۸-۱۵۵) نیز ’جواب ترکی بہ ترکی ص ۳۰۷‘ پر فرماتے ہیں: ’’غرض کم فہموں کے لیے قرآن کے کلام اللہ اور کتاب اللہ کے وجہِ ثبوت اور معجزات ہیں (یعنی معجزات عملی ۔ف) ہیں، اعجازِ علمی نہ سہی۔‘‘

حیرت ہے کہ بعض افرادِ بشر (اہل سائنس) کے سائنسی اکتشافات کو تو معجزہ کا نام دیا جارہا ہے۔ اور نبی کے حقیقی معجزہ سے فرار کی راہ نکالی جارہی ہے۔

(۵) احکام نبوت کو صرف امور معادیہ سے متعلق رکھنا اور امور معاشیہ سے خود کو آزاد سمجھنا:

احکام نبوت صرف متعلق بہ معاد ہی نہیں ہیں بلکہ ہم کو امور معاشیہ میں بھی ان کا پابند کیا گیا ہے۔ دلیل اس کی ﴿مَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَۃٍ الخ﴾ اور اس کا سبب نزول ہے۔

رہی حدیث تابیر سو وہ مشورہ تھا نہ کہ حکم (جس میں ارشاد ہے: اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ جس سے متوہم ہوتا ہے کہ امورِ دنیویہ میں ہم پیغمبر سے زیادہ واقف ہیں اس لئے آپ کا حکم ماننا نعوذ باللہ ضروری نہیں۔ سو اصل یہ ہے کہ یہ ارشاد مشورہ تھا حکم شرعی تھا ہی نہیں اور گفتگو احکام شرعیہ میں ہے۔ مشورہ میں البتہ عمل واجب نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۳- مقالات حکمت جلد۲ ص ۱۸۶)

اور حدیث بریرہ سے اس تفصیل کی تائید ہوتی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد متعلق نکاح مغیث کے بارے میں عرض کیا کہ آپ سفارش فرماتے ہیں یا حکم؟ آپ نے فرمایا سفارش۔ بریرہ نے کہا مجھ کو قبول نہیں۔ اس سے یہ تفصیل صاف معلوم ہوگئی (کہ حکم شرعی پر عمل واجب ہوتا ہے اور مشورہ میں البتہ عمل واجب نہیں۔) (ملفوظات حکیم الامت ج۱۲- مقالات حکمت ج۱/۱۲۵)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم وحی سے جو کچھ ارشاد فرماتے ہیں وہ احکام دنیویہ میں ضرور واقعی ہوتے ہیں۔ ان میں مشورۃً نہیں فرمایا جاتا اور جو امور دنیوی ہیں جن میں مشورہ ہے ان میں خلاف ممکن ہے......

☆امور معاشیہ میں بھی ہم احکام نبوت کے پابند ہیں، اس کی دلیل:

اور یہ بات کہ احکام نبوت صرف معاد اور آخرت ہی سے متعلق نہیں بلکہ امور معاشیہ میں بھی ہم کو ان کا پابند کیا گیا ہے، وجہ اس کی یہ کہ:

☆شریعت پر عمل کرنے سے کاروائی میں تنگی:

’’دین میں تنگی نہیں، اگر تنگی ہوتی، تو حضور یہ نہ فرماتے ’’الدین یُسرٌ‘‘ (دین آسان ہے)۔ اور جو آدمی

اِس میں تنگی سمجھتا ہو، یہ اُس کی نظر کا قصور ہے۔ میں اِس کی ایک مثال بیان کرتا ہوں، جیسے ایک سڑک ہے سیدھی جس میں کہیں ٹیڑھا پن نہیں،۔اور چوڑی بھی اِس قدر ہے کہ اُس میں چار، پانچ موٹر برابر چل سکتے ہیں اور سڑک پر دورویہ درخت کھڑے ہیں۔اور یہ مسئلہ ہے علم مناظر کا اور مشاہدہ بھی ہے کہ نگاہ دُور پہنچ کر اِس قدر سمٹ جاتی ہے کہ درخت باہم ملے ہوئے نظر آنے لگتے ہیں۔اب جو شخص حقیقت سے ناواقف ہے وہ آگے بڑھنے کی ہمت نہیں کرسکتا، اُس کو وہم ہے کہ آگے سڑک بند ہے؛ مگر جو حقیقت سے باخبر ہے، واقف ہے (وہ) اُس سے کہے گا کہ تو چلنا تو شروع کر، ہمت نہ ہار۔ جہاں تک کھلا ہوا نظر آرہا ہے، وہاں تک تو چل؛ آگے پھر راستہ کھلا ہوا نظر آوے گا۔ واقف ہے وہ آگے۔(ملفوظات. الافاضات الیومیہ جلد۹ص ۱۶۶)

اب دو جزء رہ گئے؛

(الف) دوسروں کی طرف سے رُکاوٹ: ایک تو یہ کہ کوئی عمل کرنا چاہے تو دوسرے نہیں کرنے دیتے۔ چناں چہ ”دیکھ لیجئے! آج کل کوئی شریعت پر عمل چاہتا ہے، تو ضرور رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ عقائد سے تو کوئی ہٹا نہیں سکتا، کیوں کہ عقیدہ فعلِ قلب ہے، وہاں اعمال میں رُکاوٹیں ہیں۔.... اور معاملات وہ اعمال ہیں کہ جن کا تعلق دوسروں سے ہوتا ہے، جب تک کہ دونوں باہمت اور پکے نہ ہوں، معاملات کی اصلاح کیسے ہو؟ مذاق عام طور سے بگڑے ہوئے ہیں۔ اگر ایک شخص اِصلاحِ معاملہ کی کوشش کرتا ہے، تو دوسرا پکا نہیں ہوتا اور آپڑوسن مجھ سے ہو، اُس کو بھی بگاڑ لیتا ہے۔ بس اِس طرح سے ایک سے دوسرا، دوسرے سے تیسرا مبتلا ہو کر سب ایک بلائے عام میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ سب کے معاملات بگڑ گئے ہیں۔ اور مسائلِ شرعیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ بہت تنگ ہیں۔“ مگر ”اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔“

(ب) خود اپنے نفس کی مزاحمت:

دوسرے یہ کہ خود اپنا نفس مزاحمت کرتا ہے، جس سے کسل غالب آجاتا ہے۔ اِس کی تحقیق یہ ہے کہ ”عمل میں مشقت کا سامنا ہو؛ مگر عقیدے میں ضعف یا شک نہ ہو، تو وہ کسل نہیں.... اور اعمال میں مشقت کا سامنا ہونا، آیت وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ (اور تمہارے لیے دین میں کوئی تنگی نہیں کی) کے خلاف نہیں۔ کیوں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ دین فی نفسہ آسان ہے، دشوار نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ منازعتِ نفس کی وجہ سے اِس میں دشواری آجائے، کیوں کہ یہ ضرور ہے کہ اعمالِ شرعیہ میں نفس کی

خواہشوں کو پامال کیا جاتا ہے اور اُس کی مخالفت کی جاتی ہے۔ اور یہ نفس کو ضرور گراں ہے، تو اِس منازعت اور کشاکشی کی وجہ سے دشواری آجانا یسر فی نفسہ کے خلاف نہیں۔ اِسی لیے قرآن میں وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (اور تمہارے لیے دین میں کوئی تنگی نہیں کی) سے پہلے وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ بھی آیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ دین میں مجاہدے کی بھی ضرورت ہے۔ پس ایک جزء کو ہی مت دیکھو، دونوں جزء کو ملاؤ (مواعظ وخطبات مظاہر: ص ۲۱۸)

☆ احکام شرعیہ کو ہر زمانہ میں قابل تبدیل سمجھنا:

حضرت مولانا تھانویؒ کی تصنیفات میں تو اس مفسدہ کی نشاندہی خوب خوب موجود ہے اور اس کیلئے اقتباسات پیش کرنے کی بھی ضرورت نہیں موجودہ تمدن کے اثر سے جو تحریر وجود میں آرہی ہے ان میں ڈھکے چھپے طرز سے اسی فکر کی اشاعت ہورہی ہے اور بعضوں نے کھلے طور پر بھی اس قسم کی بات کہی ہے، چنانچہ سید حامد صاحب (سابق وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کی ادارت میں نکلنے والا پندرہ روزہ انگریزی رسالہ میں سید ہاشم علی سابق وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے اپنے ایک مضمون: "If Sir Syed had migrated to North America" میں سرسید کے یہ الفاظ نقل کیے تھے:: "Sir Syed had coated:

" Shariyah should be changed to suit ever changing conditions." (بدلتے حالات کے ساتھ شریعت کو تبدیل ہوتے رہنا چاہیے۔)

اسلام کی تشکیل جدید کے حامل تمام مفکروں کا زمانہ کے حالات سے ہم آہنگی کی طمع میں۔ یہی اِرتکازی محور ہے۔

(٦) احکام کی علل غائیہ: جو غایات تجویز کیے گئے ہیں، اِس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں؟

یہاں تین باتیں قابل لحاظ ہیں:

(الف) عہدِ قدیم سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ کسی مرکب کے اجزائے مُتَصَغَّرہ کے باہمی تفاعل اُس مرکب میں پیدا ہونے والے خواص کے ذمے دار ہوتے ہیں۔ گویا یہ خواص اُن جزائے مُتَصَغَّرہ کی صورتِ نوعیہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ پھر جب کسی دوا میں پیدا ہونے والے مزاج مستحکم کے آثار کی توجیہ صورتِ نوعیہ پر مبنی

نوعیتِ عمل کے ساتھ کسی موقع پر دشوار ہوتی ہے،تو مزاج اور نوعیتِ عمل سے عدمِ ہم آہنگی کی بنا پر اُسے ''ذو الخاصہ'' سے تعبیر کر دیتے ہیں؛لیکن حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ غور سے دیکھا جائے تو نہ صرف ''بعض ادویہ (بلکہ عندالتامل تمام ادویہ) مؤثر بالخاصیۃ ہوتی ہیں۔

اِس کے ساتھ عہدِ جدید میں اب یہ نتیجہ برآمد کیا جا چکا ہے کہ ''جدید دوری کلیہ'' ''عناصر کے خواص اُن کے جوہری عدد کے دوری تفاعل ہوتے ہیں،یعنی اُن کے جوہر میں جو پروٹون کی تعداد یا بیرونِ مرکزوی الیکٹرون کی تعداد جو کسی عنصر کے معتدل جوہر میں ہوتی ہے۔'' (جماعت دہم؛سائنس اور ٹیکنالوجی،حصہ اول ص۲)

یہی صورت یہاں ہے کہ مثلاً ایمان،نیت،ارکان،اعمال اور ضروری شرائط کے ساتھ نماز کی اگر وہی صورت نہیں جو شرعاً مطلوب ہے،تو نماز کا وہ فائدہ بھی نہیں جو اُس پر متفرع ہے۔اور اِن خاصیات وفوائد کا حاصل ہونا عمل پر موقوف ہے،کیوں کہ یہ بات بدیہیات میں سے ہے کہ ''بعض اشیاء کی خاصیت عمل کرنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔چناں چہ شریعت کے اکثر احکام ایسے ہی ہیں کہ اُن کے انوار عمل کرنے کے بعد معلوم ہوتے ہیں،جیسے طبیب کے نسخہ لکھنے کے وقت اُس کی حکمت اور اسرار نہیں معلوم ہوتے؛بلکہ استعمال کے بعد اُس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔'' (ملفوظات جلد۱۳،مقالات حکمت جلد۳ص۹۵)

(ب) دوسری بات اِس باب میں یہ ہے کہ ''قرآن وحدیث میں جو مختلف اعمال واحوال کی خاصیتیں مذکور ہیں،اُس کا مطلب یہ ہے کہ اُن میں فی نفسہ یہ خاصیت ہے۔باقی اگر کوئی معارض قوی ہوا،تو ظاہر ہے کہ اُس معارض کا اثر ظاہر ہو جائے گا۔'' ''جیسے گل بنفشہ کا پینا جبھی مفید ہے کہ اُس کے معارض کوئی چیز نہ کھائی جاوے،مثلاً کسی نے گل بنفشہ پیا اور اوپر سے دو تولہ سنکھیا بھی کھا لیا،تو کیا ایسی صورت میں بھی گل بنفشہ کا پینا کچھ فادہ مند ہو سکتا ہے۔''

(ج) ''ایک ضروری بات قابلِ لحاظ ہے جس کو آج کل ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔وہ یہ کہ یہ مصالح اور حکمتیں بنائے احکام نہیں؛بلکہ خود احکام پر مبنی ہیں....وہ علت نہیں احکام کی؛بلکہ احکام پر مرتب ہو جاتی ہیں؛لیکن اگر اِس قسم کی کوئی بھی حکمت احکام پر مرتب نہ ہو،تب بھی احکام بدستور واجب العمل رہیں گے،کیوں کہ وہ اللہ تعالی کے مقرر کیے ہوئے ہیں اور اِس حیثیت سے وہ بلا لحاظ کسی اور حکمت کے محض بغرضِ حصولِ خوشنودیِ احکم الحاکمین بہر حال واجب العمل ہیں۔''

(ملفوظات. الافاضات الیومیہ جلد۹ ،۱۰ص۳۱)(اس پر سیر حاصل گفتگو کے لیے ''انتباہ دہم'' ملاحظہ ہو۔)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ جن لوگوں نے شریعت کے یہ راز دریافت کر رکھے ہیں، وہ کس قدر راہِ حق سے دور جا پڑے ہیں، کہ: ''نماز ورزش، حج بین الاقوامی میٹنگ'' چاہیے کہ ی ی ی (اسلام اور جدیدیت کی کش مکش مقدمہ: ص۹)

(۷) بعضے لوگ منکرِ نبوت کی نجات کے قائل ہیں

تفہیم القرآن کے مولف مفسر ابوالاعلی مودودی نے اپنی فاسد فکر اور متعدد گمراہ کُن تحریروں کے باوصف بعض ایسے مضامین بھی لکھے ہیں جن کی علمائے اہل حق نے تحسین کی ہے۔ تحریرِ ذیل بھی داد وتحسین حاصل کرنے والی تحریروں میں سے ایک ہے، موصوف لکھتے ہیں:

''ہر دور میں کج نظر لوگوں کا یہی شیوہ رہا ہے کہ کتابِ الٰہی کے واضح ارشادات کو توڑ مروڑ کر اپنے نفس کی خواہشات یا اپنے دوستوں کے رجحانات ومطالبات کے مطابق ڈھالتے رہیں؛ لیکن زمانۂ حال میں.... یہ تحریف سرے سے اُس بنیاد ہی کو اُکھیڑ دیتی ہے جس پر قرآنِ مجید تمام عالم کو ایک صراط مستقیم کی طرف دعوت دیتا ہے؛ بلکہ اِس سے بڑھ کر اِس کی زد اُس قاعدۂ کلیہ پر براہِ راست پڑتی ہے جو بنی نوعِ انسان کی ہدایت کے لیے اللہ تعالی نے مقرر فرمایا ہے۔ حقیقت میں اِس تحریف نے روحِ ضلالت کی وہ خدمت انجام دی ہے جس سے ائمۂ کفر وضلال بھی عاجز رہ گئے۔ یہ ایک طرف تو غیر مسلموں کو قرآن کی دعوتِ حق قبول نہ کرنے کے لیے خود قرآن ہی سے دلیل بہم پہنچاتی ہے، دوسری طرف مسلمانوں کی جماعت میں جو منافقین اسلام کی گرفت سے آزاد ہونے کے لیے بے چین ہیں، اُن کو یہ کفر واسلام کا امتیاز اُٹھا دینے کی اجازت خود اسلام ہی کی زبان سے دلواتی ہے۔ اور تیسری طرف جو اچھے خاصے صاحبِ ایمان لوگ خدا کی کتاب اور اُس کے رسولوں کی پیروی پر قائم ہیں، اُن کے ایمان کو بھی متزلزل کر دیری ہے، حتی کہ وہ بے چارے اِس شک میں پڑ جاتے ہیں کہ جب قرآن اور رسالتِ محمدی سے انکار کر کے بھی انسان نجات پا سکتا ہے....، تو پھر یہ اسلام کی پابندی محض بے معنی ہے اور ہمارا مسلمان ہونا ہندو، عیسائی، پارسی، یہودی وغیرہ ہونا یکساں ہے۔''

مودودی صاحب یہ نے تنقید آیت اِنَّ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَالَّذِیۡنَ هَادُوۡا وَالنَّصٰرٰی وَا

لصَّابِئِیُن مَنُ اٰمَنَ با اللّٰہِ و الُیَوُمِ الُاٰخِرِ وَعَمِلَ صالحاً۔ الآیۃ:البقرۃ؛ ع۸کی علامہ ابو الکلام آزاد کے ذریعہ کی گئی تفسیر پر کی تھی اور لکھا تھا کہ ’’اگر کوئی شخص اِس سے یہ معنی نکالتا ہے کہ اِس آیت میں خدا اور آخرت پر ایمان لانے کا ذکر کیا گیا ہے، بس یہی اصل دین ہے اور یہی انسان کی نجات کے لیے کافی ہے۔ اِس کے بعد کسی رسو ماننے ل یا کتاب کو اور کسی شریعت کا اتباع کرنے کی ضرورت نہیں۔ یا یہ کہیے کہ قرآن کی دعوت کا منشا اِس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ ہندو پکا ہندو ہوجائے اور یہودی سچا یہودی بن کر رہے اور ہر شخص اُسی مذہب کا پورا اتباع کرے جس کا وہ معتقد ہے۔.. باقی رہا قرآن ورسالت پر ایمان تو وہ نجات کے لیے شرط نہیں، تو ایسے شخص کے لیے ہم صاف کہتے ہیں کہ وہ قرآن کی تفسیر نہیں کرتا؛ بلکہ اُس کے ساتھ مذاق کرتا ہے۔‘‘ (مودودیت کیا ہے؟ ص۴۳؛ حاصلِ مطالعہ، سوم از مفتی عبدالقدوس رومیؒ، بحوالہ تفہیمات حصہ اول مطبوعہ پٹھان کوٹ)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: ’’آج کل جس کو ذرا بولنے کا سلیقہ ہو جائے اور دو چار تقریریں کردے وہی عالم اجل اور فاضل بے بدل، بلکہ علام زماں اور فہامۂ دوراں ہوجاتا ہے۔ دیکھئے فلاں صاحب کو لوگ علامہ کہتے ہیں حالانکہ یہ شخص پکا غیر مقلد بلکہ بددین ہے۔ میں نے جو کچھ کہا اس پر اس کی فلاں تصنیف شاہد عدل ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ صرف مذہب اسلام ہی پر نجات موقوف نہیں بلکہ ہر وہ شخص جو توحید کا اعتراف کرے اور نیک اعمال بجالائے خواہ کسی مشرب وملت کا ہو اس کی نجات ہوجائے گی خواہ رسالت کو مانے یا نہ مانے۔‘‘ ’ایک مشہور ہندو‘ نے ایک جگہ کہا ہے کہ میرا خیال تھا کہ اسلام جیسا کامل مذہب ہرگز تنگ نظر نہ ہوگا کہ نجات کو صرف اپنے ہی میں منحصر سمجھتا ہو؛ لیکن میرے اس خیال کی تائید اہل اسلام کی کسی کتاب سے نہ ہوتی تھی۔ مگر فلاں کی فلاں تصنیف سے معلوم ہوگیا کہ واقعی اسلام تنگ نظر مذہب نہیں۔ اس کے اصول ایسے ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے ہر فرقہ کا شخص اپنے مشرب پر رہتے ہوئے ناجی ہوسکتا ہے۔‘‘

(ملفوظات حکیم الامت ج ۲۵، اسعد الابرار ص ۱۸۷ تا ۱۸۸)

’’..... یہاں سے ان لوگوں کی غلطی معلوم ہوگئی جو محض توحید کو نجات کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور تصدیق رسالت کو ضروری نہیں سمجھتے۔ افسوس مسلمانوں میں بھی بعض لوگ ایسے پیدا ہوگئے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف توحید کی تعلیم کے لئے آئے تھے تو جو شخص توحید کا اقرار کرلے وہ نجات پالے گا گو حضور کی رسالت کا اقرار نہ کرے۔ یاد رکھو کہ یہ قول بالکل باطل ہے۔ نجات بدون تصدیق رسالت کے ہرگز نہیں ہوسکتی

جس طرح توحید رکن ایمان ہے اسی طرح تصدیق رسالت بھی رکن ایمان ہے۔ان لوگوں نے اس آیت سے دھوکا دینا چاہا ہے۔﴿اِنَّ الَّـذِیْـنَ اٰمَـنُـو وَالَّـذِیْنَ هَادُوْا وَالنَّصَارٰی وَالصَّابِئِیْنَ مَنْ اٰمَنَ بِا للّٰه وَالیَوْمِ الاٰخِرِ وَعَـمِـلَ صَـالِـحاً فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ. الخ﴾ ترجمہ: جولوگ ایمان لائے اور یہودی ہیں اور نصرانی ہیں اور جو صابی ہیں (ان میں سے) جو کوئی بھی اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لے آئے اور اچھے کام کرے (قانون شریعت کے موافق) ایسوں کے لئے ان کے پروردگار کے پاس حق الخدمت بھی ہے اور وہاں ان پر کسی طرح کا اندیشہ بھی نہیں اور نہ وہ مغموم ہوں گے''۔اس آیت میں تصدیق رسالت کا ذکر (ظاہراً) نہیں ہے۔ بلکہ سب فرقوں کی نجات کا مدار صرف ایمان باللہ وایمان بالآخرت کو قرار دیا گیا ہے۔اس سے بعض لوگوں نے اس غلطی میں ڈالنا چاہا کہ نجات کے لئے تصدیق رسالت محمد یہ ضروری نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ایمان باللہ وایمان بالآخرت بغیر تصدیق رسالت محمد یہ کے متحقق ہی نہیں ہوسکتا۔پس یہ کہنا غلط ہے کہ یہاں تصدیق رسالت کا ذکر نہیں۔تفصیل اس جواب کی وہ ہے جو میں نے ایک ڈپٹی کلکٹر صاحب سے کہلا کر بھیجی تھی، وہ بندۂ خدا بھی اسی غلطی میں مبتلا تھے، ویسے بڑے نیک پابند صوم وصلوٰۃ تھے، مگر شیطان نے ان کے دل میں یہ وسوسہ ڈال رکھا تھا کہ نجات کے لئے صرف ایمان باللہ کافی ہے تصدیق رسالت کی ضرورت نہیں، واقعی بدون علمِ دین کے کامل اصلاح نہیں ہوتی عقائد بھی درست نہیں ہوتے۔.... میں نے ان ڈپٹی کلکٹر صاحب سے کہلا بھیجا کہ ایمان باللہ کے صرف یہی معنی نہیں کہ اللہ تعالی کو موجود مان لے کیوں کہ وجود کا انکار مشرکین بھی نہیں کرتے؛ بلکہ ایمان باللہ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالی کو صفات کمال سے متصف اور صفات نقص سے منزہ سمجھے۔اب میں کہتا ہوں کہ صفات کمال میں سے ایک صفت صدق بھی ہے جس کے ساتھ خدا تعالی کو موصوف ماننا توحید کے لئے ضروری ہے۔اور صفات نقص میں سے ایک صفت کذب بھی ہے جس سے خدا تعالی کو منزہ سمجھنا لازم ہے ایک مقدمہ تو یہ ہوا اور دوسرا مقدمہ یہ کہ حق تعالی قرآن میں فرماتے ہیں مُـحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ (صلی اللّٰه علیه وسلم) اور قرآن کا کلام الٰہی ہونا دلائل عقلیہ سے ثابت ہے تو اس خبر کو بھی سچا سمجھنا واجب ہے۔پس جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول نہیں مانتا وہ خدا تعالی کو کاذب کہتا ہے، جب کاذب کہا تو پھر اللہ تعالی پر کہاں ایمان لایا۔پس ثابت ہوگیا کہ خدا تعالی پر ایمان لانا بدون تصدیق رسالت کے ممکن نہیں۔ میں نے یہ بھی کہلا بھیجا کہ جواب کے لئے دس سال کی مہلت ہے۔اس دلیل کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا، پھر خدا نے کیا ان کی اصلاح ہوگئی۔ بعد میں مجھ سے ملے بھی تھے، اُس وقت ان کا شبہ رفع ہو

چکا تھا۔ بیچاروں کا خاتمہ اچھا ہوا۔ پس خوب سمجھ لو کہ بغیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق کے نجات ہر گز نہیں ہو سکتی۔''

دور حاضر میں اِس فکر کے نمائندے پروفیسر راشد شاز ہیں۔ اور اُن کو سہارا اپنے پیش رووں سے ملا ہوا ہے۔ چناں چہ حالی نے اسلام کا بنیادی اصول یہ قرار دیا تھا کہ ''اس نے نجات کا مدار صرف ایک نیکی یعنی توحید پر رکھا۔'' (نظریۂ فطرت ص ۲۹۹) حالی کے اس قول پر ڈاکٹر ظفر حسن نے بالکل درست تبصرہ کیا لکھتے ہیں: ''ہر مسلمان بچہ جانتا ہے کہ نجات کا مدار صرف توحید پر نہیں ہے، کیونکہ توحید کا اقرار تو بہت سے ایسے فلسفی بھی کرتے ہیں جو رسولوں پر ایمان نہیں لاتے۔ نجات کے لیے تو اللہ پر، اس کے رسولوں اور کتابوں پر، فرشتوں پر، آخرت پر، بھی ایمان لانا ضروری ہے۔ حالی نے ثبوت کے طور پر یہ حدیث ضرور پیش کی ہے کہ جو آدمی لا إلہ الا اللہ کی گواہی دے وہ جنت میں جائے گا۔ لیکن اس حدیث کے جو معنی ہیں وہ بیان نہیں کئے۔ اصل مطلب تو یہ ہے کہ جنت میں وہ جائے گا جو کلمۂ شہادت کے پورے اقتضا پر ایمان رکھتا ہو۔ لیکن سرسید اور حالی کا کا طریقۂ کار یہ تھا کہ ایسی بات کہی جائے جو آدھی سچی اور آدھی جھوٹی ہو تا کہ لوگ مغالطہ میں پڑ جائیں۔'' (نظریۂ فطرت ص ۲۹۹)

لا إلہ الا اللہ کے صحیح معنی سنئے! حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: ''بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں نجات کے لئے صرف توحید کافی ہے اگر چہ نبوت کا منکر بھی ہو۔ وہ اس سے شاید اپنے دعوے کی تائید کریں کہ **من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ.** حالانکہ قواعد سے یہاں پورا کلمہ مراد ہے اور یہ فرمانا ایسا ہے جیسے یہ کہا جائے کہ یٰسین پڑھ لو تو کل سورہ یٰسین مراد ہوگی۔ (ملفوظات حکیم الامت ج-الافاضات الیومیہ ج ۵ ص ۳۳۲)

ایسے ''روشن خیال'' بھی موجود ہیں جو نبوت کے عقیدہ کو ''مذہبی'' خیال کر کے بے اعتبار سمجھتے ہیں:

''اب تو وہ زمانہ ہے کہ ایمان ہی کے لالے پڑ گئے، یہاں پر قصبہ میں ایک لڑکی ہے، اس کا نکاح ایک شخص سے دوسرے قریب کے قصبہ میں ہوا ہے اس شخص کا عقیدہ سنئے! کہتا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر کہنا یہ ایک مذہبی خیال ہے۔ البتہ یہ میں بھی مانتا ہوں کہ وہ بہت بڑے ریفارمر تھے اور جو باتیں اس وقت کے مناسب تھیں حضور نے تعلیم فرمائیں مگر بعض لوگ نادان اب تک بھی ان ہی باتوں کے لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں۔ اور اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ حضور کی توہین کرتا ہوں۔ نہیں نہیں میں تو آپ کی بڑی قدر کرتا ہوں، مگر نبوت کا خیال یہ محض ایک مذہبی خیال ہے۔ یہ تو خیالات اور لڑکی نکاح میں سمجھی جاتی ہے۔

دھڑ ادھڑ اولاد ہورہی ہے حالاں کہ نکاح رخصت ہو چکا۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۴ص ۱۸۹، ۱۹۰)

''ایک شخص اس دھوکہ میں مبتلا تھے کے فلاں طاغوت توحید کا تو قائل ہے ہی اور رسالت کے متعلق میری اس سے گفتگو ہوئی تو اس نے یہ کہا کہ یہ میں جانتا ہوں محمد رسول اللہ، اللہ کے رسول تھے۔ میں نے کہا ایک تو جاننا ہے اور ایک ہے ماننا، قیصر جرمن یہ جانتا ہے کہ جارج پنجم بادشاہ ہے اور پھر جارج پنجم سے لڑا، تو کیا یہ جاننا کافی ہوگیا؟ جارج پنجم کے دل سے پوچھے کوئی کہ قیصر کیسا ہے اور قیصر کے دل سے کوئی پوچھے کہ جارج پنجم کیسا ہے؟ تو معلوم ہوجائے گا۔ اور میں تم کیا کہتے حق تعالی فرماتے ہیں **یعرفونہ کما یعرفون ابنائھم** کہ یہ تم کو (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو۔ف) پہچانتے ہیں۔ مگر کیا وہ پہچاننا کافی ہوگیا تھا''۔ (آگے حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ کے مضمون کا مفہوم درج کیا جاتا ہے۔ف) فرماتے ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا رسول جاننا کافی نہیں بلکہ قبول اسلام کا اعلان، نماز، حج، زکوۃ کی ادئیگی، قربانی گاؤ، صوم رمضان، یہ سب ضروری ہے یہ سب آخر وہ طاغوت کیوں نہیں کرتا کیا خرافات ہے؟ جب ان صاحب کی سمجھ میں آیا ایسے لوگوں میں عناد تو ہے نہیں ناواقفی ہے صحبت نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت ج، الافاضات الیومیہ ج ٦ ص ۴۱۷-۴۱۸)

کس طرح کا ماننا اسلام میں معتبر ہے:

ماننے کے بھی دو طریقے ہیں ایک یہ کہ حکیمانہ طرق پر کسی بات کو مانتا ہے۔ دوسرا یہ کہ حاکمانہ طریق پر مانتا ہے، یعنی جس کی مانتا ہے اس کو اپنے اوپر حاکم مانتا ہے تو بعض لوگ حکیمانہ طریق پر اسلام کی بعض باتوں کو اچھا سمجھتے ہیں، ایمان کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ حاکمانہ طریق پر مانے۔ ایک صاحب نے مجھ سے بیان کیا تھا کہ ایک یورپین عورت پانچوں وقت کی نماز پڑھتی ہے اور کہتی ہے کہ ہم کو نماز اچھی اور پیاری معلوم ہوتی ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پر حاکم نہیں سمجھتی تو اس سے ایمان اور اسلام تھوڑا ہی ثابت ہوسکتا ہے یہ تو ایک حکیمانہ طرز بر تسلیم کرنا ہے جو ایمان کے لیے کافی نہیں حاصل یہ کہ ہر ماننا اسلام نہیں۔

(ملفوظات حکیم الامت ج ۷ ص ۲۰۸)

اس شبہ کا جواب کہ غیر مسلم اگر مہذب ہو تو ناجی کیوں نہیں:

ایک شخص ہے کہ وہ گورنمنٹ کے شاہانہ اقتدار کو مانتا ہے مگر ہمیشہ قانون کے خلاف عمل کرتا ہے جو بھی

کھیلتا ہے اور بدتہذیب بھی ہے تو ایسے شخص کے قلب میں چونکہ گورنمنٹ کا اقتدار ہے اس لئے اسے بغاوت کی سزا نہ ہوگی اور ہمیشہ کیلئے مردود نظر نہ ہوگا بلکہ صرف اختتام سزائے معین تک اور اس کے بعد پھر وہ گورنمنٹ کی محبوب رعایا میں داخل ہو جائے گا۔ برخلاف اس شخص کے جو نہایت مہذب و متین ہو اور افعال قبیحہ خلاف قانون سے بھی بچتا ہو مگر گورنمنٹ کے اقتدار شاہانہ کو تسلیم نہ کرتا ہو تو اس کو بغاوت کی یہ سزا ہوگی کہ عبور دریائے شور کر دیا جائے گا، یا پھانسی دے دیا جائے گا اور ہمیشہ کے لئے معتوب رہے گا۔

اے صاحبو! سمجھ لیجئے کہ اسی طرح اسلامی قانون بھی ہے کہ جس کے عقائد اچھے نہیں وہ باغی ہے۔ اگر چہ نماز روزہ کرے اور کیسا ہی شائستہ ہو ہمیشہ کیلئے مردود بارگاہ ایزدی ہوگا اگر توبہ نہ کرے۔ برخلاف اس شخص کے کہ جو نماز و روزہ کچھ نہیں کرتا ہر قسم کے معاصی میں مبتلا رہتا ہے۔ مگر عقائد اچھے ہوں تو اس کو وہی میعادی سزا خلاف قانون عمل کرنے کی ہوگی اگر توبہ نہ کرے لیکن باغیوں میں شمار نہ ہوگا، اور اختتام سزا کے بعد پھر وہی حق تعالی کی محبوب رعایا یعنی جنتیوں میں داخل ہو جائے گا مگر یہاں پر بعضے شبہ کیا کرتے ہیں کہ جب کسی غیر مسلم میں اخلاق و اعمال شائستہ ہوں تو کیا وجہ ہے کہ وہ ناجی نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ گورنمنٹ پر بھی اعتراض کیا ہوتا کہ کیا وجہ ہے کہ جب ایک باغی مہذب ہے بقیہ جرائم قانونی سے محفوظ ہے پھر کیوں اس کو سزا ہوئی ہے اس کے سزا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ باغی ہے تو اس کے سارے کمالات ہیچ در ہیچ ہیں۔ پس اسلامی قانون بھی ایسا ہی ہے میں سچ کہتا ہوں کہ جتنے شبھے اسلام پر ہیں اپنے معاملات میں غور کریں تو سب کا جواب نکل آئے گا۔ مگر غور کون کرے دین تو آنکھوں میں کھٹکتا ہے۔ افسوس کیسی آفت ہے کیسا طوفان بے تمیزی برپا ہے۔ اور پھر اپنے کو مسلمان کہتے ہیں۔ (الوقت ص ۱۲۹- اشرف الجواب ص ۳۷۶)

سوال: جو شخص رسالت کی خبر پا کر بھی صرف کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا قائل ہے تو یہ ناجی ہے یا نہیں؟ (آخرت میں نجات ہوگی یا نہیں۔ ف)

جواب: نہیں!

سوال: یا خالداً مخلداً (ہمیشہ ہمیشہ کے لئے۔ ف) جہنمی ہے؟

جواب: ہاں!

سوال: تو پھر حدیث کا کیا جواب ہے جس میں ہے کہ حضور مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اپنے امتیوں کی تین بار

شفاعت چاہ کر چوتھی مرتبہ موحدین کی شفاعت کے لئے اجازت فرماویں گے تو اجازت نہ ملے گی اور اللہ تعالی فرمائے گا انت لست لہ اوکما قال اور پھر اللہ ان کو جنت میں داخل کریگا۔ حدیث میں واضح ہے کہ یہ لوگ صرف لا الہ الا اللہ کے قائل ہوں گے؟

جواب: کیا یہ بھی کسی دلیل سے ثابت ہے کہ ان کو رسالت کی خبر پہنچی تھی پھر بھی انہوں نے جحود (انکار۔ف) کیا۔ (امداد الفتاوی ج ششم ص ۲۲-۲۲/محرم ۱۳۳۹ھ)

سوال: جب خدا تعالی ہر جگہ موجود ہے تو رسول کی کیا ضرورت ہے نائب اور منیجر تو اس جگہ جاتا ہے جہاں مالک کی موجودگی نہ ہو؟

جواب: اس لئے کہ ہر شخص میں یہ قابلیت نہیں کہ بلاواسطہ فیض احکام حاصل کر سکے جس طرح بادشاہ دربار کے عام حاضرین کو بواسطہ وزیر کے حکم سناتے ہیں۔ ۲۴/ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ (امداد الفتاوی ۶ ص ۱۴۴)

انتباہِ چہارم پر تمہیدی گفتگو

یہ انتباہ قرآن سے متعلق ہے۔ کتاب اللہ کے باب میں دو بڑی غلطیاں کی جاتی ہیں۔

پہلی غلطی یہ ہے کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھتے ہیں، اور اسی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے، اس سے منع کئے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔ اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول شرعیہ کا انکار ہے۔ دوسری غلطی قرآن میں مسائل سائنس کے انطباق کی کوشش میں غلو۔ اِس حوالے سے پہلی خرابی یہ ہے کہ ''قرآن کے موضوع کو صحیح طریقہ سے سمجھا نہیں گیا۔

دوسری خرابی: یہ ہے کہ جدید تحقیقات کو اگر آیات قرآنیہ کا مدلول ومفہوم قرار دیا گیا اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اول مخاطب ہیں قرآن کے وہ بالکل ان تحقیقات سے نا آشنا تھے تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ غیر بدیہہ وغیر متنبہ سے استدلال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں کیوں کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونے چاہئیں جو پہلے سے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا دلیل سے مسلم کر دئے جاویں۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ تحقیقات کو مدلول قرآنی بنانے کی صورت میں اگر وہ تحقیقات غلط ثابت ہوگئیں اور اہل اسلام کا اقرار بضمن ایسی تفسیر کے مدون ہوگا کہ قرآن کا یہ دعوی ہے تو اس وقت ایک ادنی ملحد تکذیب قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا۔ اور چوتھی خرابی یہ ہے کہ یہ غیرت کے بھی خلاف ہے کیوں کہ اگر محققان یورپ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا؛ مگر آج تک کسی نے نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بدولت سمجھ میں آئی تو اس کا کیا جواب ہوگا؟

انتباہِ چہارم
متعلق قرآن منجملہ اصول اربعہ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں، کتاب اللہ، حدیث الرسول، اجماع الامت، قیاس المجتہد اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں۔ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جارہی ہیں۔کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہورہی ہیں: (۱) ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے،اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔(۲) دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پہلی غلطی: احکام شرعیہ کو قرآن میں منحصر سمجھنا:

پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کو اہل اصول نے مشبع بیان کیا ہے۔اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کردیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔ چنانچہ داڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔پھر یہ امر ایسا خمیر میں داخل ہوگیا ہے کہ جب کوئی مخالفِ مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے،تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمّے لازم سمجھ کر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کردو۔سو جب اس فرع کی بناء ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے،تو اس فرع کا بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہوگیا،مستقل رد کی ضرورت نہیں۔پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔

(الف):ارکانِ اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا لازم آتا ہے:

اس کا انجام خود ارکان اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔کیا کوئی شخص نماز پنجگانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کرسکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب کا اثبات قرآن سے کرسکتا ہے؟ وعلی ہذا۔

ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حِسّی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے،تو مدعا علیہ کو اس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے؛ لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو گواہ غیر مجروح و معتبر ہے ؛مگر میں تو اس دعوے کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اس گواہ کے فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے،تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابل پذیرائی سمجھے گی۔

(ب)علم کلام کا ایک اہم اصول؛ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی:

اسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے کسی دلیل خاص کا مطالبہ نہیں ہوسکتا۔اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی (اس لئے کہ مدلول کسی اور دلیل سے بھی ثابت ہوسکتا ہے) کیوں کہ دلیل ملزوم ہے اور مدلول لازم اور نفی ملزوم مستلزم نہیں ہے نفی لازم کو۔پس جو شخص دعوی کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کردے۔کسی کو اس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہونچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔

(ج)کسی کو یہ منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنیہ کو نہ مانے:

ہاں یہ مسلم ہے کہ یہ دلائل اربعہ قوت میں برابر نہیں؛ لیکن جیسا تفاوت اِن کی قوت میں ہے،ایسا ہی تفاوت اِن کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں،بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں،بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں،بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں؛ لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنّیہ کو نہ مانے۔کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہوسکتا بہت سے فیصلے محض اسی بناء پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے ؛مگر اُس میں داخل کرنا ظنّی ہے جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے؟ لیکن اس کے نہ ماننے

سے جو نتیجہ ہوسکتا ہے اس کو ہر شخص جانتا ہے۔

یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

دوسری غلطی: قرآن میں مسائل سائنس کے انطباق میں غلو:

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہل یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی سنی جس طرح بن پڑا، اُس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا۔ اور اِس کو اسلام کی بڑی خیرخواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں۔ اور اِس غلطی میں بہت سے اہل علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔ اور اس میں (چار خرابیاں ہیں):

(۱) پہلی خرابی: سائنس کے مسائل کو قرآن کا مدلول سمجھنا:

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے، کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا۔ اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔ قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی، جس طرح کتب طبیّہ میں مسائل ہیں اصلاحِ اجسام کے۔ پس جس طرح کسی کتاب طبّی کا پارچہ بافی وکفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لیے موجبِ نقصان نہیں؛ بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اِس تحقیق پر بلاضرورت (موضوع کے علاوہ چیزوں پر) مشتمل ہونا خود- بوجہ خلط مبحث کے- ایک درجے میں موجبِ نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے۔ اُسی طرح قرآن کا- کہ طبّ روحانی ہے- ان (سائنس، تاریخ اور جغرافیہ وغیرہ کے) مسائل سے خالی ہونا اُس کے لیے کچھ موجبِ نقصان نہیں؛ بلکہ ایک گونہ کمال ہے۔

البتہ اِس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اس کا (سائنس کا) مذکور ہو جاوے، تو وہ اس ضرورت کا مُکَمِّل ہے؛ مگر بقاعدۂ **اَلضَّرُوْرِیُّ یَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الْضَرُوْرَۃِ** مقدارِ ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا چنانچہ توحید کے (کہ اعظم مقدمات اصلاح ارواح ہے (یعنی اصلاحِ ارواح جو کہ قرآن کا موضوع ہے، اُس کا سب سے عظیم پیش خیمہ توحید کا ثابت کرنا ہے، لہٰذا توحید کے) اثبات کے لیے- کہ سہل واقرب طریق اس کا- استدلال بالمصنوعات ہے، کہیں کہیں اجمالاً واختصاراً بعض مضامینِ خلق سموٰت وارض

وانسان وحیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے۔اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی، اس لیے اس (تفصیل) کا ذکر نہیں ہوا۔غرض سائنس کے مسائل اُس کے مقاصد سے نہیں۔

البتہ بہ ضرورت- تائیدِ مقصود کے- (سائنس کا) جتنا کچھ اُس میں (قرآن میں) بدلالت قطعیہ مذکور ہے، وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے، کسی دوسری دلیل سے اُس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی، بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی۔یا تعارض کا شبہ عائد ہوگا (محض شبہہ ہونا تو خود ہی روحانی مرض ہے جس کے ازالہ کی تدبیر اور علاج دریافت کرنا چاہیے)۔ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو (بلکہ ظنی ہو، آیت کی) اس (دلالت) کے خلاف پر، ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو، وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے، جیسا اصول موضوعہ ۷ میں تحقیق ہوا (کہ دلیل نقلی ظنی الدلالت کے قبول کے وجوب پر بھی چوں کہ دلائل صحیحہ قائم ہیں اس لئے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔لہٰذا مذکورہ صورت میں آیتِ قرآنی ظنی الدلالت میں تاویل کریں گے)

(۲) دوسری خرابی: ایسے معانی سے خطاب کہ اول مخاطبین اُن سے نا آشنا تھے:

دوسری غلطی (سائنسی تحقیق کو کسی آیت کا مدلول بنانے کی) یہ کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں؛ بلکہ مقدماتِ مقصود سے ہیں۔اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا بدلیل مسلم کرادیے جاویں؛ ورنہ ان سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہوگا۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سمجھنا چاہیے کہ اگر یہ جدید تحقیقات ان آیات قرآنیہ کے مدلولات ومفہومات ہوں اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اول مخاطب ہیں قرآن کے، وہ بالکل اِن تحقیقات سے نا آشنا تھے، تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ وغیر بدیہیہ وغیر مثبتہ سے استدلال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے، تو کلام اللہ کے طرز استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا۔

(۳) تیسری خرابی: تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں:

تیسری خرابی اِس میں (سائنسی تحقیق کو کسی آیت کا مدلول بنانے میں) یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔سو اگر اِن کو قرآنی مدلول بنایا جاوے، تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہوگیا اور

اہل اسلام کا اقرار بضمن ایسی تفسیر کے مدوّن ہوگا کہ قرآن کا یہ دعوی ہے، تو اُس وقت ایک ادنی ملحد تکذیب ِ قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔اور جزو کا اِرتفاع مستلزم ہے ارتفاعِ کل کو۔پس قرآن صادق نہ رہا (تو) اُس وقت کیسی دشواری ہوگی!

ایک شبہہ کا اِزالہ:

اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے جیسا بعض نے دعوی بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو ثابت ہو اُس کے الفاظ اُسی کے موافق ہو جاتے ہیں۔سو اِس بناء پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قابلِ اعتماد نہیں، ہر مدلول میں احتمال اُس کی نقیض کا بھی ہے۔تو یہ تو ایسی بات ہوگئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اُس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہوگا یا لڑکی؟ وہ کہہ دیتا کہ لڑکا نہ لڑکی۔اور جو صورت واقع ہوتی باختلافِ لب ولہجہ اِس عبارت کو اُس پر منطبق کر دیتا۔کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہوگا؟

(۴) چوتھی خرابی: محققانِ یورپ نے قرآن کو زیادہ سمجھا:

چوتھی خرابی اِس میں (سائنسی تحقیق کو کسی آیت کا مدلول بنانے میں) یہ ہے جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ اِس صورت میں اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا؛ مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بدولت سمجھ میں آئی تو اس کا کیا جواب ہوگا؟

افادات

(۱)غلطی اول: احکام شریعت کوقرآن میں منحصر سمجھنا

فرقۂ قرآنیہ کے موجد کا کارنامہ:

عبداللہ چکڑالوی فرقہ قرآنیہ کا موجد تھا اس نے (صرف قرآن ہی سے احکام ثابت کرنے کے زعم میں۔ف) نماز میں سے سنتیں وغیرہ سب اڑادیں۔(کیوں کہ سنتوں کی تصریح قرآن میں نہیں آئی ہے) اور پھر جہاں ایسی آسانی ہواس کی طرف کیوں نہ متوجہ ہوں۔(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸-حسن العزیز جلد دوم ص ۱۳۱)

قرآن کریم میں تمام فروع کا منصوص ہونا ضروری نہیں:

جاننا چاہیے کہ ’’قرآن مجید میں تمام فروع کا منصوص ہونا ضروری نہیں اور یہ مسئلہ فرعیہ ہے جیسا خود عدد رکعات کا مثلاً قرآن میں ذکر نہیں قرآن مجید میں اتباع رسول کے نصوص احادیث پر عمل کرنے کا حکم دے رہے ہیں۔اس کلیہ میں سب احکام آگئے اور اس بناء پر احکام حدیثیہ معنیً احکام قرآنیہ ہیں۔اب کوئی اعتراض نہیں رہا۔(۷رجب ۱۳۳۲ھ)(حوادث الفتاویٰ حصہ ثانیہ ص ۴۴)

قرآن کریم کے کامل مکمل ہونے پر شبہہ کا جواب:

سوال: کیا قرآن مجید ضروریات دین کے لئے کامل اکمل کتاب ہے؟ اگر نہیں تو افسوس اگر ہے تو ہمیں نماز جو ہم لوگ پڑھتے ہیں (قرآن سے ثابت کرکے) نکال دیجئے بڑے افسوس کی بات ہے کہ نماز ایسی ضروری چیز کے لئے بھی ہمیں قرآن کے سوا اور کتاب کے دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر آپ کہیں کہ قرآن میں آیت صلوٰۃ مجمل ہے جس کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کردی ہے تو آپ سے سوال ہے کہ ان آیات کے کیا

معنی ہیں؟﴿ تَفْصِیْلَ کُلِّ شَیْءٍ، تَفْصِیْلَ الْاٰیَاتِ، اُنْزِلَ اِلَیْکُمُ الْکِتَابُ مُفَصَّلًا، ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ غرض کہ اگر آیتیں مجمل بھی قرآن میں ہیں تو مفصل کا اطلاق ان پر کیسے ہوسکتا ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ تفسیر جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی یا نماز کی وہ ہیئت جو بتلائی وہ اپنی رائے سے ہے یا اعلام الٰہی سے اگر رائے وقوت اجتہاد سے ہے تو آخر ہمیں بھی کچھ پتہ ملنا چاہئے کہ ص،ل،ا،ۃ، سے کس طرح اذکار ماثورہ نکال لئے گئے اور اگر اعلام الٰہی سے ہے جسے دوسری عبارت میں وحی خفی کہیں گے تو ایسی وحی کا ثبوت قرآن مجید سے دینا چاہئے نیز یہ بھی بتانا چاہئے کہ پھر﴿اَوَلَمْ یَکْفِهِمْ اِنَّا اَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ﴾ کے کیا معنی ہوں گے۔کیوں کہ اس طرح تو وحی جلی اور وحی خفی مل کر کامل ہوں گی نہ کہ قرآن فی ذاتہ کامل ہوگا۔''مافرطنا فی الکتاب من شیء'' پر بھی نظر رہے اور ''یسرنا القرآن للذکر'' لسان عربی پر بھی۔آخر قرآن مجید کوئی معما تو نہیں ہے؟ جواب آیات قرآنی سے مدلل بہت جلد دیجئے۔

جواب کسی شے کے کامل اکمل ہونے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جس غرض کے لئے وہ موضوع ہے وہ غرض اس سے پوری حاصل ہو اصل غرض قرآن مجید سے اثبات توحید و اثبات معاد ہے چنانچہ آیات میں تدبر کرنے سے معلوم ہوتا ہے جہاں کہیں تفصیل یا مفصل وغیرہ الفاظ واقع ہوئے ہیں اسی مضمون کے اعتبار سے ہے اور کل شیٔ میں استغراق اضافی وعرفی ہے حقیقی نہیں فروع کے بارہ میں تفصیل مراد نہیں چنانچہ حدیث میں خود آیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن کی برابر حدیث کی بھی حاجت ہے **یوشک رجل شبعان الخ** اس حدیث کے الفاظ ہیں اب سب شبہات دفع ہوگئے اور ''**اولم یکفهم**'' میں مراد کفایت فی الدلالۃ علی النبوۃ ہے اور ''**مافرطنا**'' میں کتاب سے مراد لوح محفوظ ہے اور ''**یسرنا**'' میں ذکر سے مراد یا حفظ الفاظ ہے یا تذکرہ الفاظ سو ان دونوں امروں میں قرآن آسان ہے واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

۲۵/۱۳۲۲ھ (امداد رابع ص ۱۴۶)

ہر بات کی دلیل قرآن شریف سے طلب کرنا غلطی ہے:

دلائل شرعیہ چار ہیں۔(۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) وقیاس۔ جو امر ان دلائل چہارگانہ میں سے کسی ایک سے بھی ثابت ہو وہ دین میں معتبر ہوگا ورنہ رد ہے۔پس یہ بھی غلطی ہوگی کہ ان چاروں سے تجوز کیا جاوے۔آج کل ایک عام غلطی یہ بھی ہو رہی ہے کہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ہر مسئلے کو قرآن شریف سے

ثابت کریں۔ حالانکہ دلائل شریعت کے چار ہیں اگر ان میں سے ایک سے ہی کوئی مسئلہ ثابت ہو جائے گا تو وہ شرعاً ثابت ہو جائے گا چنانچہ ڈاڑھی رکھنے کی نسبت بعضے کہتے ہیں کہ قرآن شریف سے دلیل لاؤ کہ ڈاڑھی رکھنا فرض ہے۔ اور یہ دلائل کا مطالبہ کرنے والے ایسے حضرات ہیں کہ جن کو خود تحقیق واستدلال ہی سے اصلاً مس نہیں۔ ان کو تو چاہئے تھا کہ محض تقلید کرتے علماء کی۔ قائدہ عقلی ہے کہ جس فن کا جو جاننے والا ہوتا ہے وہی اس میں دخل دے سکتا ہے۔ اور نہ جاننے والا اگر دخل دے تو اس کو سب ہنستے ہیں۔ یہ قاعدہ ہر جگہ جاری کرتے ہیں۔ لیکن دین کے اندر ہر شخص مجتہد ہونے کا مدعی ہے۔ اور ہر کس وناکس اس میں دخل دینے کے لئے تیار ہے۔ فن زراعت کو مثلاً میں نہیں جانتا تو میں اگر گیہوں بونے کا طریقہ بیان کروں تو جاننے والے یہ کہیں گے کہ تم کیا جانو۔ اور تمام عقلا کے نزدیک یہ جواب کافی سمجھا جائے گا۔ مگر حیرت ہے کہ دین کے بارہ میں اگر علماء بعینہ یہی جواب دیتے ہیں تو ناکافی شمار ہوتا ہے۔

بہر حال ایسے لوگ جن کی یہ حالت ہے کہ علوم دین کی ان کو ہوا تک نہیں لگی وہ دلائل کا مطالبہ کرتے ہیں کہ قرآن شریف سے دلیل لاؤ۔ میں کہتا ہوں کہ اس سوال کے اندر ایک دعویٰ مضمر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اس کے مدعی ہیں کہ شریعت میں قرآن شریف کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہم اس دعویٰ پر ان سے اول دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہم کو یہ سمجھا دو کہ شریعت میں قرآن شریف ہی دلیل ہے اور کوئی دلیل نہیں۔ خود قرآن شریف سے ثابت ہے کہ علاوہ قرآن شریف کے اور بھی دلائل ہیں۔ فرماتے ہیں **وما اتکم الرسول فخذوہ ومانھکم عنہ فانتھوا** اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اگرچہ وہ قرآن نہ ہو مثل قرآن شریف کے حجت ہے۔ اور کیوں نہ ہو **ماینطق عن الھویٰ** آپ کی شان ہے ؎

گفتہ او گفتہ اللہ بود   گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

اور فرماتے ہیں ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ﴾ اس آیت شریف سے اجماع امت کا حجت ہونا معلوم ہوا اور فرماتے ہیں ﴿وَلَوْ رُدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ﴾ اور فرماتے ہیں ﴿فَاعْتَبِرُوْا يآ اُولِى الْاَبْصَارِ﴾ یہ آیتیں بتلا رہی ہیں کہ قیاس بھی حجت ہے۔ پس اگر آپ

قرآن شریف کو حجت مطلقہ مانتے ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ اس کے بعض دعاوی مسموع اور حجت اور بعض نامسموع۔غرض یہ سخت غلطی ہے۔دیکھئے عدالت میں دعویٰ کی سماعت کے لئے شہادت مطلقہ کی ضرورت ہے مدعی اگر دو باوجاہت آدمیوں کو پیش کردے۔تو مدعا علیہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں جج صاحب اور فلاں مولوی صاحب گواہی دیں گے تو مانوں گا۔اور اگر وہ ایسا کہے تو حاکم ہرگز نہ سنے گا اور یہ کہے گا کہ تم ان گواہوں میں جرح کرو تو اس کی طرف التفات ہوگا۔لیکن اگر یہ مجروح نہیں تو تمہاری یہ تخصیص کہ فلاں فلاں گواہی دیں ایک لغو بات ہوگی۔اسی طرح مسئلہ عقلیہ ہے کہ دعوے کے اثبات کے لئے مطلق دلیل صحیح کی ضرورت ہے مستدِل جس دلیل کو چاہے اختیار کرے،مخاطب کو یہ اختیار ہے کہ اس میں جرح کرے۔اس کا جواب بذمہ مدعی ہوگا۔لیکن وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے یہ دلیل کیوں اختیار نہ کی۔اسی طرح یہاں سمجھ لیجئے کہ کسی مسئلہ شرعیہ کے اثبات کے لئے مطلق دلیل صحیح کی ضرورت ہے جو ادلۂ اربعہ میں سے ہو۔کسی خاص دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔البتہ اس کا لحاظ ضروری ہے کہ قطعی دعوے کے لئے قطعی دلیل اور ظنی دعوے کے لئے ظنی دلیل ہونا چاہئے۔جس کی تفصیل اپنے مقام پر مذکور ہے۔غرض ایک تو غلطی یہ ہے اور دوسرے اس کے مقابل یہ ہے کہ ان چاروں سے گزر کر نرے ظن کو ہی حجت سمجھا جائے کہ نرا گمان بھی کسی مسئلہ کا مثبت نہیں ہے۔بلکہ دلیل صحیح ادلۂ اربعہ میں سے ہونا ضروری ہے۔(حصہ ششم دعوات عبدیت وعظ الغاء المجازفۃ ص ۱۲۱،اشرف الجواب ص ۳۲۴)

مدعا علیہ کو تعیینِ گواہ کا کوئی حق نہیں:

ایک عیسائی کے کچھ اعتراضات ایک پرچہ میں چھپے جن کا جواب قرآن سے مانگا تھا میں نے جواب تحریر کرکے اس پرچہ کے دفتر میں بھیج دیا کہ آپ کا یہ کہنا کہ قرآن سے جواب دو، متضمن ہے ایک دعویٰ پر (کہ اسلام کا ہر مسئلہ صرف قرآن ہی سے ثابت ہوسکتا ہے۔اس کے علاوہ دوسری دلیلیں حجت نہیں،حالاں کہ یہ دعوی۔ف) ہی غلط ہے۔مسلمان کب کہتے ہیں کہ یہ سب مسائل قرآن ہی سے ثابت ہیں۔ان کے یہاں کسی مسئلہ کے ثبوت کے لئے چار دلائل موضوع ہیں۔قرآن،حدیث،اجماع،اور قیاس۔لہٰذا انہیں حق ہے کہ ان میں سے کسی ایک دلیل سے ثابت کردیں۔ہاں خود ان دلائل کی صحت کا ثابت کرنا ہمارے ذمہ ہے۔سائل کو ہمارے دعوے کو محفوظ رکھ کر سوال کرنا چاہئے تھا۔لہٰذا یہ سوال ہی فضول ہے اور باوجودیکہ نہایت تحقیقی جواب تھا۔موٹی بات ہے کہ اگر مدعی اپنے دعوے کے اثبات میں دو گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ مجیب کو یہ

تو حق ہے کہ ان گواہوں پر جرح قدح کرے۔لیکن تعین گواہاں کا ہرگز حق نہیں کہ میں جب تک دعوے کو تسلیم نہ کروں گا جب تک فلاں فلاں گواہ آکر شہادت نہ دیں۔مثلاً جج صاحب اور کلکٹر صاحب لیکن باوجود اس کے معقول ہونے کے اس جواب کی قدر نہیں کی گئی بلکہ اور لوگوں نے جو گھڑ گھڑا کر قرآن سے ثابت کر کے جواب دیئے وہ تو صاحب پرچہ نے چھاپے مگر میرا جواب نہ چھاپا گیا۔قانونی جواب ہمیشہ بے مزہ ہوتا ہے۔دیکھئے قانون کی دفعات روز مرہ کچہریوں میں بڑھی جاتی ہیں لیکن ان پر کسی کو وجد نہیں آتا۔اور اگر مومن کی غزل کا ایک شعر پڑھ دیتا تو لوگ رقص کرنے لگتے ہیں۔مگر دیکھ لیجئے کہ اصل چیز کون سی ہے شاعری ہے یا قانون۔قانون وہ چیز ہے جس کی بدولت امن قائم ہے۔اور سلطنت کا نظام اسی پر مبنی ہے۔اگر امن نہ ہوتا تو شاعر صاحب کو وہ شعر بھی نہ سوجھتا جس پر وجد ہو رہا ہے۔

قرآن سے داڑھی کا وجوب یا ثبوت؟

ایک مولوی صاحب سے ایک نو تعلیم یافتہ نے داڑھی کا ثبوت قرآن سے طلب کیا انہوں نے کہا کہ دیکھو قرآن مجید میں ہے کہ جب موسٰی علیہ السلام کو حضرت ہارون علیہ السلام پر غصہ آیا تو انہوں نے ان کی داڑھی پکڑی۔دیکھو قرآن مجید سے نبی کے داڑھی ہونا ثابت ہے۔میرے سامنے ان مولوی نے یہ جواب نقل کیا۔ میں نے کہا کہ مولانا اس سے تو آپ نے داڑھی کا وجود ثابت کر دیا۔وجوب تو ثابت نہ ہوا۔اور گفتگو تھی وجوب میں۔ورنہ محض وجود ثابت کرنے کیلئے آپ نے قرآن کو ناحق تکلیف دی۔آپ نے اپنی ہی داڑھی دکھلا دی ہوتی کہ اے لو داڑھی کا ثبوت ہے۔مشاہدہ کا انکار نہ ہو سکتا۔اور اس کا جواب تو اگر وہ آپ سے یہی سوال کرتا جو میں نے کیا تو آپ کیا جواب دیتے؟ مولوی صاحب کیا فرماتے ہیں کہ اجی اس میں اتنی عقل ہی کہاں تھی جو یہ سوال اسے سوجھتا۔

پھر فرمایا کہ ہمارے تو منہ سے بھی کبھی ایسی لچر بات نہ نکل سکتی۔یہاں تو وہ بات کہی جاتی ہے جو اپنے نزدیک قیامت تک نہ ٹلے۔اور میں کہتا ہوں کس کس بات کو قرآن سے ثابت کرو گے۔آخر کہیں تو عاجز ہو گے۔مغرب کی تین رکعتیں کون سی آیت سے ثابت کرو گے۔اخیر میں وہ ہی تحقیقی جواب دینا پڑے گا۔پھر اول ہی سے تحقیقی جواب کیوں نہیں دیدیتے پھر فرمایا کہ عوام کے لئے عمدہ طریقہ یہ ہے صاف کہہ دیں کہ ہم بلاضرورت گفتگو نہیں کرنا چاہتے۔(ملفوظات جلد۱۷ حسن العزیز جلد دوم ص۱۸۴،۱۸۵،نیز (خطبات جلد۶ روح الارواح

ص ۴۷۵، ۴۷۶ زمزم بک ڈپو دیوبند ۱۹۹۷ء)

مرض عالمگیر ہو رہا ہے کہ باوجو یکہ حجج شرعیہ (حجتین ودلیلیں) چار ہیں؛ مگر پھر بھی ہر حکم کا ثبوت قرآن مجید سے مانگا جاتا ہے اور ہمارے ذہین اہل علم اس قدر سخی ہیں کہ ثبوت دینے کو تیار ہو جاتے ہیں۔ میں وہاں بھی یہی کہا کرتا ہوں کہ کہیں تو عاجز ہو کر کہنا ہی پڑے گا کہ ہر حکم کا ثبوت قرآن سے ضروری نہیں۔ پھر یہ جواب اول ہی سے کیوں نہ دے دو۔ (خطبات جلد ٦ روح الارواح ص ۴۷۵، ۴۷۶ زمزم بک ڈپو دیوبند ۱۹۹۷ء)

(۲) غلطی دوم: سائنس کے مسائل کو قرآن کا مدلول سمجھنا:

قرآن کریم ہدایت واصلاح معاد کے لحاظ سے **تبیانا لکل شیء** ہے:

''بعض لوگ دعوی کیا کرتے ہیں کہ قرآن میں تمام علوم ہیں۔ حتی کہ تحقیقات جدیدہ اور صنائع وغیرہ کے اصول بھی اور ''**تبیاناً لکل شیء**'' سے استدلال کرتے ہیں۔ ارشاد فرمایا یہ صحیح نہیں۔ قرآن جس غرض اور غایت کے لئے نازل ہوا ہے یعنی ہدایت واصلاح معاد اس کے مسائل اس میں سب ہیں۔ ''**تبیاناً لکل شیء**'' سے مراد یہی ہے کہ ''**تبیاناً لکل شیء من مهمات الدین**'' چنانچہ جابجا ''**هدی ورحمة ونور**'' وغیرہ فرمایا گیا ہے۔ یہ اس کا صاف قرینہ ہے۔ اور قرآن کا یہ کیا کمال ہوگا کہ اس میں نجاری وحدادی یا تاریخ وجغرافیہ کا بیان ہو۔''

آج کل لوگوں نے قرآن کے **ماوضع له** کو بالکل نہیں سمجھا قرآن میں وہ چیزیں تلاش کی جاتی ہیں جو کہ قرآن کا موضوع نہیں ہے پھر جب کوئی فلسفہ کی نئی تحقیق ظاہر ہوتی ہے تو اس کو زبردستی قرآن مجید میں ٹھونس کر بڑے فخر سے بیان کیا جاتا ہے قرآن نے تیرہ سو برس پہلے ہی اس کی خبر دی ہے اور اس سے قرآن کی بلاغت ثابت کی جاتی ہے۔ قرآن کریم ایک قانون کی کتاب ہے سائنس وغیرہ کا ذکر اگر اس میں آئے گا تو مقصود کے تابع ہو کر آئے گا۔ چنانچہ سائنس کے متعلق جو گفتگو ہوگی محض اس قدر کہ یہ سب مصنوعات ہیں اور ہر موصنوع کے لئے ایک صانع کی ضرورت ہے لہٰذا ان کے لئے بھی کسی صانع کی ضرورت ہے مگر استدلال کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس چیز کی حقیقت بھی دریافت ہو جائے بلکہ مجملاً ان کا علم ہونا کافی ہے۔

قرآن کریم نے توحید کا دعویٰ کیا اس کی دلیل ہے **ان فی خلق السموت والارض الایہ** فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کائنات میں بھی توحید کے دلائل ہیں تو اس کائنات میں چند حیثیتیں ہیں اول ان کا دلیل

توحید ہونا دوسرے ان کے پیدا ہونے کے طریق اور تیسرے ان کے تغیرات کے ڈھنگ۔ قرآن کریم کو صرف پہلی حیثیت سے ان سے تعلق ہے اس کے بعد اگر کوئی یہ سوال کرنے لگے کہ بادل کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور بارش کیوں کر ہوتی ہے اور اس قسم کے حالات تو قرآن سے ان کا تلاش کرنا غلطی ہے (ضرورت العلم)

(۱) پہلی خرابی: مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھنا:

قرآن کریم کی تفسیر میں سائنسی رجحان کے دخل پانے، اور ''فطرت'' کے مغربی تصور کے سحر سے مفسروں کو مسحور کرنے کا سہرا گلیلیو کے سر جاتا ہے۔ گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) پہلا سائنس داں ہے جو شہابِ ثاقب کی ترکیب کے عادی سبب سے تجاوز کا منکر اور سبب طبعی میں حصر کا قائل ہوا۔ اُس کا کہنا تھا کہ آسمانی کتاب کے مقابلے میں سائنس کچھ کم حقیقت کی وضاحت نہیں کرتی:

''مقدس کتابوں اور ''فطرت'' دونوں کا سرچشمہ کلمۂ ربانی ہے۔ فطرت غیر متغیر اور اٹل ہے، اور اپنے قوانین سے تجاوز نہیں کرتی۔ میرا خیال ہے کہ فطری نتائج کے بارے میں جنھیں ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں یا جنھیں تجربے ثابت کرتے ہیں کبھی بھی کوئی شک یا شبہہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری نتائج کو کبھی بھی الہامی کتابوں کی سند سے سے رد نہیں کرنا چاہیے۔ خدا الہامی کتابوں کے نسبت فطرت کے عوامل سے کوئی کم ظاہر نہیں ہوتا۔'' (سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت ص ۱۵۹ بحوالہ The western Intellectual Tradition by J. Bronowski and Bruce Mazlish Penguin Books 1963 Great Britain. ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور ۱۹۹۰ء)

گلیلیو کی اِس صراحت کا شدید ردِ عمل ہوا؛ لیکن بالآخر سائنس دانوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ:

''سائنس سلطان ہے، فطرت خالق ہے جس میں خدا کی دخل اندازی نہیں ہے۔ اگرچہ گلیلیو خود اِس صورتِ حال سے راضی نہیں تھا۔ وہ خدا کو، سلطان اور خالق تسلیم کرتا تھا، نہ کہ نیچر اور ''فطرت'' کو۔ پھر مذہب اور سائنس کی ہم آہنگی قائم کرنے کے لیے یہ تصور وضع کیا گیا کہ خدا کی دو کتابیں ہیں: (۱) صحیفۂ فطرت (سائنس) (۲) وحی مسطور (ملفوف بین الدفتین)۔ اور یہ دونوں چیزیں اپنے اپنے دائرے میں حقیقی اور واقعی حیثیت کی حامل ہیں۔ پھر بعد میں صورتِ حال بدل کر یہ ہوگئی کہ اب ہر حال میں ہمیشہ، سائنس ہی قابلِ ترجیح رہے گی اور وحی مسطور کو سائنس کے آگے پست اور مطیع ہی رہنا ہوگا۔ وحی مسطور کو صحیفۂ فطرت کی بات ماننا، اور اُس کے ساتھ ہم آہنگ ہونا پڑے گا۔ علمائے دین کے لیے لازم ہے کہ وہ وحی مسطور کی سائنس کے ساتھ تطبیق کریں اور خود اپنا وجود، اور مذہب کا وجود باقی رکھنے کے لیے۔ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ سائنس جو کچھ کہتی ہے، وہ حقیقت اور حق ہے۔ کتاب آسمانی کی، کتاب سائنس کے ساتھ مصالحت کی روش پر چلیں۔ اور جب نئی سائنٹفک تھیوریز ظاہر ہوں، تو اُسی کے ساتھ وحی مسطور کے انطباقات بھی تبدیل کریں۔'' (دیکھئے: انٹرنیٹ: What were Galileo'sScientific & Biblical

(conflicts with the church

اس کے بعد مذہب کی حیثیت ثانوی رہ گئی۔اہلِ سائنس نے تو گلیلیو کی روش کو جان و دل سے اپنایا،گلیلیو کا عہد سترہویں صدی عیسوی کا ہے۔۱۸ اویں صدی کے محیط عرصہ میں گلیلیو کا مذکورہ تصور، یورپ میں پورے سے طور پر پھیل گیا،جس میں:

''یہ دعوی تھا کہ کتابِ فطرت خدا کا اُتنا ہی مستند کارنامہ ہے جیسا کہ انجیل کی مختلف کتابیں ہیں؛ بلکہ کتابِ فطرت میں انسان سے ہٹ کر ایسے عوامل ہیں جن سے انسان جمال فطرت اور حقیقت سے روشناس ہوسکتا ہے۔''(سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت ص۱۵۹)

انیسویں صدی کے مفکروں نے اٹھارہویں صدی کے افکار کو اور آگے بڑھایا جس سے سائنسی مرعوبیت میں مزید اضافہ ہوتا گیا،اوراسی روش کو استحکام ہوتا گیا۔چوں کہ گلیلیو نے ابتدا میں، یہ بھی صراحت کر دی تھی کہ آسمانی کتاب میں جو کچھ طبعیاتی اسباب کے خلاف وضاحت کی گئی ہے، وہ سائنسی حیثیت سے کچھ وقعت نہیں رکھتی۔اِس سے مسلمان اہل علم کو غیرت آئی اور انہوں نے یہ خیال کر کے کہ گلیلیو کی یہ بات انجیل کے محرف حصوں اور عیسائیوں کے ذریعہ کی گئی بائبل کی تشریحات سے متعلق تو ہوسکتی ہے،قرآن سے متعلق نہیں؛ کیوں کہ قرآن تو اِن مسلمانوں کی نظر میں سائنسی تحقیقات کا سرچشمہ اور اُن کی بنیاد و نہاد ہے۔بس اس کے بعد ہی سے حوصلہ مند مسلمانوں نے اِس سمت میں اپنی کاوشوں کے گھوڑے دوڑا دئے جس کے نتیجہ میں وہ عنوان قائم ہوا جسے ''قرآن رہنمائے سائنس'' کہتے ہیں جو قرآن کے ماوُضِعَ لہ سے متجاوز ہونے کی بنا پر ایک نا پسندیدہ موضوع تھا؛لیکن قرآن کے اِن نادان دوستوں کی غلو آمیز کاوشوں نے ''قرآن رہنمائے سائنس'' کو ''بھی سائنس رہنمائے قرآن'' بنا کر چھوڑا۔

سائنس دانوں کا اصل موضوع وہ چیزیں ہیں جن میں سببِ طبعی ہو، میکانیہ ہو۔دوسری طرف اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے بارے میں جب ہم غور کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی کسی بھی مخلوق کو دیکھیں تو عقلیں دنگ رہ جاتی ہیں کہ اس کی خلقت کیسی عجیب ہے؟ کیسی ساخت ہے؟اس ساخت میں کیسے انسجہ اور خلیات ہیں؟اوران کے کیسے کیسے حیرت انگیز افعال ہیں؟ اور حیرت کے ساتھ سوال کرتے ہیں کہ یہ سب کس کی تخلیق اور کس کی قدرت کے نمونے ہیں،اس طرح سے غور کرنے پر معلوم ہوجاتا ہے کہ کائنات کی ہر ہر شئ اللہ کی ذات اوراس کی صفات کی دلیل، آیت اور نشانی ہے۔جب کہ معجزہ غیب سے ظاہر ہونے والا خالق کا فعل ہے جس کا کوئی سبب طبعی ہوتا ہی نہیں اس

لیے سبب اور میکانیہ کو ڈھونڈا اور تلاش کیا بھی نہیں جا سکتا۔ اس لیے کسی سائنسی تحقیق کو معجزہ بتانا اور کسی معجزہ میں سببِ طبعی اور عقلی توجیہ تلاش کرنا ایک نامناسب اِقدام اور ایمانی ضعف ہے؛ بلکہ شک وسوسہ کو راہ دینے والی بات ہے کہ ایمان بالغیب کے بجائے ایمان بالائے کو ترجیح دینا ہے۔ یہی وہ راز ہے جس کے سبب معجزہ کو دلیل نبوت تسلیم کیا جاتا ہے۔ اہل سائنس کے ہی خیال سے متاثر ہو کر بعض حضرات مثلاً سرسید احمد خان، حمید الدین فراہی اور ان کی راہ چلنے والوں نے کیا ہے۔ مثال کے طور پر موسیٰ علیہ السلام کا قصہ جو ۱۹رویں پارہ کی سورہ شعرا میں اس طرح واقع ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے دریا پر عصا مارنے سے دریا پھٹ کر کئی حصے ہو گیا، پانی کئی جگہ سے ادھر ادھر ہٹ کر بیچ میں متعدد سڑکیں کھل گئیں، ہر حصہ اتنا بڑا تھا جیسا بڑا پہاڑ، بنی اسرائیل ان سڑکوں کے ذریعہ امن واطمینان سے پار ہو گئے، پھر وہاں سڑکوں کے بجائے پانی آ گیا اور اللہ تعالیٰ نے فرعون کو اور فرعونیوں کو غرق کر دیا۔ (پ۱۹ سورہ شعراء آیت ۶۶)

مذکورہ واقعہ میں سمندر کا سڑک بن جانا، بنی اسرائیل کا اس سے سہولت کے ساتھ گزر جانا اور پھر دریا کا پانی دوبارہ موجود ہو جانا اور فرعونیوں کا غرق ہو جانا۔ یہ سب باتیں موسی علیہ السلام کے معجزے کے طور پر ظاہر ہوئیں۔ اس میں کوئی سبب طبعی نہیں ہے اور عادی واقعات سے ہٹا ہوا یہ واقعہ ہے۔ یہ معجزہ موسی علیہ السلام کی نبوت کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے۔ جیسے نبی کی اعلیٰ تعلیم نبوت کی دلیل ہوتی ہے ویسے ہی معجزہ بھی نبوت کی دلیل ہوا کرتا ہے، گو کسی خاص طبقہ کے لیے ہی صحیح۔

لیکن اس واقعہ کو اسباب عادیہ کے تحت ذکر کرتے ہوئے سرسید نے لکھا ہے کہ ''......بسبب جوار بھاٹا کے جو سمندر میں آتا رہتا ہے اس مقام پر کہیں خشک زمین نکل آتی تھی اور کہیں پایاب رہ جاتی تھی۔ بنی اسرائیل پایاب وخشک راستوں سے راتوں رات باامن اتر گئے'' ......صبح کا...... وقت پانی کے بڑھنے کا تھا، لمحہ لمحہ میں پانی بڑھ گیا جیسے کہ اپنی عادت کے موافق بڑھتا ہے اور ڈباؤ ہو گیا جس میں فرعون اور اس کا لشکر ڈوب گیا۔

(سرسید اور علوم اسلامیہ بحوالہ تفسیر القرآن ۱/ ۸۳،۲۸)

قرآن کو اپنے زمانے کے واقعات پر منطبق کرنے کے باب میں عقلا کے طرزِ عمل کی مثال:

''ایک شخص نے ایک مولوی صاحب سے وعظ میں سنا کہ قبر میں اِس طرح عذاب ہوتا ہے، اِس طرح دو فرشتے منکر نکیر سوال کرتے ہیں۔ اُس کو خیال ہوا کہ دیکھنا چاہیے۔ ایک روز یہ شخص قبرستان میں پہنچا اور ایک

شکستہ قبر میں چادر اوڑھ کر لیٹ گیا کہ دیکھوں کیا ہوتا ہے؟ اتفاق سے ایک سپاہی کا اُس قبرستان کے پاس سے گزر ہوا جو گھوڑی پر سوار تھا۔ یہاں پہنچ کر گھوڑی کے بچہ پیدا ہوا۔اب سپاہی پریشان تھا کہ گھوڑی کا بچہ گاؤں تک کس طرح لے جاؤں؟ اِدھر اُدھر کھڑا دیکھ رہا تھا کہ ایک قبر میں سے کچھ آہٹ سی معلوم ہوئی اور سانس کی بھی آواز معلوم ہوئی۔سپاہی لوگ ڈرتے کم ہیں،قبر کے پاس جا کر دیکھا،تو ایک شخص چادر اوڑھے لیٹا ہے۔سپاہی نے ڈانٹ کر کہا کہ کون لیٹا ہے؟ باہر نکل، باہر آ۔اُس سپاہی نے ایک چابک اُس کو رسید کیا اور کہا کہ یہ گھوڑی کا بچہ گردن پر رکھ کر گاؤں تک پہنچا۔گھوڑی کا بچہ لاد کر گاؤں تک لے گیا۔اُس سپاہی نے غریب سمجھ کر دو آنہ پیسے دے دیے۔اپنے گھر آیا اور مولوی صاحب کے پاس پہنچا۔سلام کے بعد کہا کہ مولوی جی تم نے چھوٹی سی بات کو اِس قدر طول دے دیا؟ میں آج ہی امتحان کر کے آ رہا ہوں۔میں قبرستان میں پہنچا اور ایک اور ایک قبر میں لیٹ گیا،وہاں فرشتے وغیرہ کچھ بھی نہیں آئے۔(مزاحاً فرمایا) نہ منکر آئے،نہ معروف،نہ سوال،نہ جواب۔نہ دوزخ کی کھڑکی،نہ جنت کی۔نہ سانپ،نہ بچھو۔صرف ایک بہت ہی ہلکا سا قصہ ہوا،وہ یہ کہ ایک سپاہی آتا ہے،وہ ایک ڈانٹ دیتا ہے،پھر باہر نکلنے کو کہتا ہے۔باہر آ جانے پر ایک چابک مارتا ہے۔گو اس سے تکلیف ہوتی ہے؛لیکن وہ قابلِ تحمل ہے،آدمی برداشت کر سکتا ہے۔پھر ایک گھوڑی کے بچے کو گردن پر رکھوا کر گاؤں تک لے جاتا ہے اور دو آنہ پیسہ دیتا ہے۔بس اِتنا واقعہ ہے جس کو تم نے اِس قدر بڑھا رکھا ہے اور لوگوں کو ڈرا رکھا ہے۔'' پھر تفریعاً فرمایا کہ یہ تو ایک ہنسی کی حکایت ہے؛لیکن اِس کی ایک نظیر ہے وہ یہ کہ جیسے اِس شخص نے عذابِ قبر اور سوال و جواب کی تفسیر سمجھی ایسے ہی آج کل کے عقلا قرآن کو اپنے زمانے کے واقعات پر منطبق کر کے قرآن وحدیث کی تفسیر کرتے ہیں جس کی حقیقت اس سے کم نہیں جیسا اس شخص نے قبر کے معائنے کو سمجھا۔''.... (ملفوظات جلد ۸ ص ۲۰۳)

''ضبیح ایک شخص کا نام تھا شام میں وہ متشابہات قرآنیہ میں گفتگو کیا کرتا تھا اس کی اطلاع حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کو ہوئی،آپ نے حکم فرمایا کہ گرفتار کر کے ہمارے پاس بھیج دو گرفتار کر کے بھیج دیا گیا تو آپ نے ستون سے بندھوا کر حکم دیا کہ اس کے دماغ میں درے لگاؤ،لگتا تھا کہ چیخ اٹھا کہ حضرت میں توبہ کرتا ہوں، کبھی قرآن کے ساتھ ایسا معاملہ نہ کروں گا،تمام شیاطین دماغ سے نکل گئے، یہ ساری برکت نعل دار جوتے کی ہے۔''

''اسلام ایجادات تو نہیں سکھاتا لیکن اصول ایجادات کی تعلیم دیتا ہے مثلاً یہ کہ کسی ایجاد کو اس طرح اختیار نہ کرو جس سے دین میں خلل ہو یا جان کا خطرہ ہو یا یہ کہ بے ضرورت ایجادات کے درپے ہو کر ضروری کاموں کو ضائع نہ کرو۔ اور ضروری ایجادات میں اس کا لحاظ رکھو کہ موہوم منفعت کے لیے خطرۂ قویہ کا تحمل نہ کرو۔'' (ملفوظات جلد ۲۱ - انفاسِ عیسیٰ حصہ اول ص ۳۴۶)

تیسری خرابی: تحقیق غلط ہو جانے سے سائنسی تفسیر دائرہ سوال میں آ جائے گی:

''یہ کوشش نازیبا ہے کہ سائنس کے مسائل کو قرآن کا مدلول قرار دیا جائے۔ کیوں کہ سائنس میں غلطیاں ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سینکڑوں برس سے جن باتوں کو یقینی سمجھتے تھے وہ غلط معلوم ہو رہی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی مسئلہ جس کو مدلولِ قرآن ٹھہرایا ہے، غلط ثابت ہو جائے تو قرآن کی تغلیط لازم آئے گی۔ آج کل یہ مرض عام ہو گیا ہے کہ دنیوی مقاصد اور سائنس کے مسائل کو زبردستی قرآن میں ٹھونسنا چاہتے ہیں جو نہایت ہی خطرناک بات ہے اور یہ اس کو فخر سمجھتے ہیں۔ میں ہمیشہ اس طرز سے منع کرتا ہوں قرآن پاک کا یہی فخر ہے کہ اس میں غیر دین کچھ نہیں ہے ..... بہت سے دشمن دوست نما ہوتے ہیں کہ دوستی کی پردے میں دشمنی کرتے ہیں۔ یہ طرز اسلام کے ساتھ دوستی نہیں دشمنی ہے اگر آج ایسی چیزیں تم نے قرآن پاک سے ثابت کر دیں اور کل کو وہ تحقیق کے بعد غلط ثابت ہوئیں، تو یہ قرآن کی تکذیب کا سامان کر رہے ہو۔''

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات ج ۶ ص ۸۷)

اکثر نئی روشنی والے تو ایسے احمق ہیں کہ جہاں کوئی نئی بات دیکھتے ہیں، کہتے ہیں کہ واہ! کیا عجیب تحقیق ہے۔ پرانی بات کیسی ہی ہو اس کو پسند نہیں کرتے۔.... ان کا یہی مذاق ہے اور ہم مذاق میں مزاحمت نہیں کرتے؛ مگر اِس مذاق کی تائید میں قرآن وحدیث پر کیوں مشق کرتے ہیں؟ ناگواری اِس پر ہوتی ہے۔ مگر آج کل کے مدعیانِ عقل کا مذاق یہ ہو گیا ہے کہ ہر چیز کو قرآن شریف میں ٹھونسنا چاہتے ہیں، خواہ وہ چیز قرآن سے کچھ بھی تعلق نہ رکھتی ہو۔ یہ تو ایسا ہے جیسے طب اکبر میں کوئی شخص جوتی سینے کی ترکیب ٹھونس دے، بس یہ تفسیریں ہیں آج کل کی۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲ ص ۲۷۶)

چند مثالیں:

(۱) سوال متعلق حرکتِ زمین:

''اخبار وطن لاہور مورخہ ۳/ مارچ ۱۹۰۵ء صفحہ ۶ میں ایک مضمون ایڈیٹر کی طرف سے بعنوان علماء کا قابل توجہ سوال ہے درج ہے۔ سورۂ نمل کے آخری رکوع میں ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ کے ترجمہ پر بحث کی ہے۔ مولوی نذیر احمد صاحب، مرزا حیرت صاحب دہلوی نے اور اکثر متقدمین علماء نے تَمُرُّ کے معنی مستقبل میں لے کر آیت شریفہ کو قیامت کے متعلق سمجھا ہے۔ لیکن بعض مقدس علماء نے مثلاً جناب شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس کلمہ کے معنی اپنے فارسی ترجمہ قرآن شریف میں بصیغۂ حال لیا ہے۔ جناب ایڈیٹر صاحب نے بصیغۂ حال زیادہ موزوں و صحیح خیال فرما کر آیت شریفہ کو زمین کی گردش کے ثبوت کی مؤید بتلایا ہے۔ چونکہ گذشتہ زمانہ میں علماء کو زمین کی گردش کا علم نہ تھا انہوں نے تاویلیں کر کے قیامت کے متعلق تصوّر فرمایا تھا اور اب اِس زمانہ میں جب کہ گردش زمین کا ثبوت ہو چکا ہے، اِس کے معنیٰ حال لینے سے قرآن شریف کی حقانیت کا ثبوت ہے کہ جس مسئلہ کو بہت تحقیق کے بعد جدید اہل فلسفہ نے اب دریافت کیا ہے ہزاروں برس پہلے سے وہ مسئلہ اسلام میں حل ہو چکا ہے۔ ایڈیٹر وطن فرماتے ہیں کہ اگر یہ آیت شریفہ قیامت کے متعلق ہوتی تو تحسبها کا لفظ استعمال نہ ہوتا بلکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہاڑ جو ساکن معلوم ہوتے ہیں حقیقت میں وہ مثل بادلوں کے زمین کے ساتھ چلتے ہیں۔ حضور کی رائے میں اڈیٹر وطن کا خیال کیسا ہے۔؟

جواب:- شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ اِس وقت مجھ کو ملا نہیں ورنہ اُس کی عبارت کے متعلق بھی کچھ لکھتا لیکن اگر اُنہوں نے صیغہ حال سے ترجمہ کیا بھی ہو، تب بھی اس سے یہ لازم نہیں کہ انہوں نے حرکت ارضیہ پر اس کو محمول فرمایا ہے، اس لئے کہ قریب قریب سب زبانوں کے محاورہ میں مستقبل و ماضی کو بھی حال سے تعبیر کرنے کی عادت ہے۔ ہماری زبان میں بھی اس طرح بولتے ہیں مثلاً میں سال گذشتہ کلکتہ گیا۔ دیکھتا کیا ہوں کہ ایک مجمع عظیم جمع ہے اور دو شخصوں میں مناظرہ ہو رہا ہے۔ اور لوگ شور وغل مچا رہے ہیں یا مثلاً دیکھتا ہوں کہ ایک ہاتھی مست آتا ہے اور لوگ سامنے سے بھاگے جاتے ہیں آھ اور یقیناً یہاں ماضی مراد ہے یا مثلاً نوکر سے کہا کہ تم ایک مہینہ کے بعد بمبئ فلاں بازار میں جانا جس دوکان پر دیکھو کہ کثرت سے امراء سواریوں پر آتے ہیں اور اسباب خریدتے ہیں اس دوکان کو فلاں سیٹھ کی دوکان سمجھنا الخ. یہاں یقیناً مستقبل مراد ہے اور نکتہ اس میں یہ ہے کہ جس ماضی یا مستقبل کا استحضار ذہن مخاطب میں مقصود ہوتا ہے اس کو حال سے

تعبیر کرتے ہیں۔ تو ممکن ہے کہ شاہ صاحب نے اسی محاورہ کے موافق حال کے صیغہ سے ترجمہ فرمایا ہو۔ غرض یہ اس کی دلیل نہیں کہ شاہ صاحب حرکت ارض کے قائل ہیں۔

اور اگر ترجمہ سے قطع نظر کر کے کوئی شخص خود قرآن کی اس آیت سے اس مسئلہ کا اثبات کرنا چاہے، تو اس کے ذمّہ ہے کہ قیامت کے ساتھ اس کے متعلق ہونے کو دلیل سے باطل کرے جب تک کوئی دلیل قائم نہ ہوگی اور تعلق بالقیامت کا احتمال بھی باقی رہے گا، استدلال صحیح نہ ہوگا اور بحیثیت مدعی ہونے کے دلیل کا مطالبہ اس کے ذمّہ رہے گا۔ اور اس عدم تعلق پر جو استدلال کیا ہے کہ اگر یہ آیت قیامت کے متعلق ہوتی تو تحسبہا کا لفظ نہ استعمال ہوتا الخ۔ سو اس کی تقریر واضح کرنا چاہئے کہ تقریر مذکور پر استعمال مذکور میں کیا خرابی ہے؟

یہ گفتگو تو تھی اس مسئلہ کے قرآن کے ساتھ متعلق ہونے میں۔ رہی تحقیق خود اس مسئلہ کی، سو کسی نص شرعی نے نہ اس کا (یعنی حرکت ارض کا) اثبات کیا ہے، نہ نفی کی ہے۔ پس اثباتاً یا نفیاً یہ مسئلہ اسلامی اور شرعی نہیں ہے۔ محض ایک عقلی مسئلہ ہے، دونوں جانب احتمال اور گنجائش ہے اور کسی احتمال پر کسی آیت وحدیث پر کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ البتہ عقلی طور پر دونوں جانب سے اپنے اپنے دعوے پر ادلہ قائم کئے گئے ہیں اور جانب مخالف کے ابطال پر بھی وجوہ لائے ہیں جیسا کہ کتب کلامیہ میں مبسوط ہے۔ اور یہ دعویٰ کہ گذشتہ زمانہ میں علماء کو زمین کی گردش کا علم نہ تھا الخ۔ محض غلط ہے۔ اگر علم نہ تھا تو اپنے مؤلفات میں اس مذہب کو نقل کیسے کیا اور پھر اس کو باطل کیسے کیا؟ چنانچہ شرح مواقف میں بھی اس کی بحث مذکور ہے۔ اور خود یہ مذہب بھی کوئی جدید فلاسفہ نے تحقیق نہیں کیا۔ اصل میں فیثاغورث سے یہ قول منقول ہے جس کو حضرت سلیمان علیہ السلام کا معاصر بتلایا جاتا ہے۔ نیز یونانی سے جو عربی زبان میں کتب فلسفیہ وریاضیہ کا ترجمہ ہوا ہے ان میں یہ مذہب منقول ہے جس سے قدامت اس مسئلہ کی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ گم ہونے کے بعد ایک قوم نے اس کو پھر تازہ اور زندہ کیا ہے اس لئے اِس قوم کی طرف اِس کی نسبت کی جانے لگی۔

اور محض اس فخر کے حاصل کرنے کو یہ تفسیر کرنا کہ جس مسئلہ کو بہت تحقیق کے بعد جدید فلسفہ نے اب دریافت کیا ہے ہزاروں برس پہلے وہ مسئلہ اسلام میں حل ہو چکا ہے محض فضول ہے۔ اول تو بعد اِثبات قِدامت اس مسئلہ کے، کوئی مخالف یہ شبہ کرسکتا ہے کہ اسلام نے اپنی تحقیقات میں قدماء حکماء سے اقتباس کیا ہے، سو یہ فخر تو اور اہانت ہو گیا۔ دوسرے قرآن جس فن کی کتاب ہے اس میں سب سے ممتاز ہونا، یہ فخر کی بات

ہے یعنی اثباتِ توحید واثباتِ معاد واصلاح ظاہر و باطن ۔اگر سائنس کا ایک مسئلہ بھی اس میں نہ ہو کوئی عیب نہیں اور اگر سائنس کے سب مسئلے ہوں،تو فخر نہیں۔قرآن کو ایسی خیر خواہی کی ضرورت نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔''

۱۲/محرم ۱۳۲۳ھ (امداد الفتاوی ج ۶ ص ۱۶۰ تا ۱۶۲)

محقق دریابادی نے کُلٌّ فِی فَلَکٍ یَّسْبَحُوْنَ کے تحت لکھا:''لیکن کل کو ذرا وسعت دی جائے،تو زمین (الارض) بھی اس کے مفہوم میں بلا تکلف داخل ہوسکتی ہے۔'' (تفسیر ماجدی پنجم ص ۴۶۲) اِس موقع پر خیال کرنے کی بات یہ ہے کہ ارض کے بعد انفس ہے اور ارض سے پہلے ازواج ہے،ان دونوں کو تو کل کی وسعت کا نفع نہ مل سکے،صرف ارض کو اس میں داخل کیا جائے۔اور پھر یہ توسُّع کسی اصول کے تحت ہونا چاہیے یا محض یہ طمع محرک بن جانے کے لیے کافی ہے کہ کسی طرح سائنسی خیال کی موافقت ہوجائے گی۔

دوسری طرف اگر انفس و ازواج کو بھی کل سے متعلق کر دیا جائے،تو پھر مقولاتِ عشر اور اجناسِ عالیہ و سافلہ میں سے کوئی شے باقی نہ رہ جائے گی،جس کی گردش کا اِثبات نہ ہو سکے۔حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم میں حرکتِ ارض کی دلالت دکھانا،بہر حال تکلف اور غلو ہے،جس کی کوئی ضرورت نہیں،جیسا کہ مذکور ہوا۔(۱) حاشیہ

(۱) بیان القرآن میں آیت کی تفسیر اس طرح ہے:''وہ پاک ذات ہے جس نے تمام مقابل قسموں کو پیدا کیا۔نباتات زمین کے قبیل سے بھی (خواہ مقابلہ مماثلت کا ہو جیسے ایک سے غلے،ایک سے پھل خواہ مقابلہ مضادت کا ہو جیسے گیہوں اور جو اور شیریں پھل اور ترش پھل یا اس سے بھی زیادہ اختلاف ہو بشرطیکہ مقولاتِ عشر میں سے کسی مقولہ کے تحت میں داخل ہو،بلا واسطہ جیسے جزئیات اور اجناسِ سافلہ یا بواسطہ جزئیات کے جیسے اجناسِ عالیہ کہ ان کی جزئیات کسی مقولہ میں ضرور داخل ہے) اور (خود) ان آدمیوں میں سے بھی (جیسے مرد اور عورت) اور ان چیزوں میں بھی جن کو (عام) لوگ نہیں جانتے'' (ج ۹ ص ۱۱۰)

ایک مثال اور ملاحظہ ہو:

محقق دریابادی زمین کی حرکت کے بعد زمین کا گول ہونا،بھی نص قطعی یُکَوِّرُ الَّیْلَ عَلَی النَّھَارِ وَیُکَوِّرُ النَّھَارَ عَلَی الَّیْلِ (وہ رات کو گھما کر لپیٹتا ہے دن پر اور دن کو گھما کر لپیٹتا ہے رات پر) سے ثابت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ابنِ حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶ھ ـ ۱۰۶۴ء) کی تحقیق عبداللہ عمادی مرحوم نے یہ ذکر کی ہے کہ''قرآن وحدیث کی براہین تکویرِ زمین ہی کو بیان کرتی ہیں۔''پھر مذکورہ آیت سے استدلال کا نتیجہ ذکر کرکے یہ لکھا ہے کہ''یہ نص ہے تکویرِ زمین کی۔''اور لغت کی شہادت کے طور پر لغوی تحقیق یہ پیش فرمائی ہے: وَکُلُّ دَوْرٍ کَوْرٌ'' (تفسیر ماجدی ج ۶ ص ۱۰۲)

اگر مفسر موصوف کی یہ تحقیق تسلیم کر لی جائے تو سوال یہ ہے کہ جب ہر دور،کور کہلاتا ہے،تو اس سے لیل و

نہار کا دور اور کور تو ثابت ہوگیا، لیکن زمین کی کرویت اور بیضویت پر استدلال کیسے صحیح ہوا؟ دونوں ایک دوسرے کے مترادف تو نہیں ہیں، کیوں کہ لیل ونہار کا تعلق مقولہ کیف سے ہے، جب کہ ''ارض'' کا تعلق مقولہ جوہر سے۔ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر اطلاق کیوں کر درست ہوگا؟

ڈاکٹر ہارون یحیٰ نے بھی آیتِ ذیل کو حرکتِ ارض کی تائید میں پیش کیا ہے: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ اَن تَمِيدَبِكُمْ﴾ (اس نے زمین میں پہاڑ جمادئے تاکہ وہ تمہیں لے کر ڈھلک نہ جائے۔)

(سورۃ لقمان آیت ۱۰؛ قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۱۱ تا ۱۲۳)

بیان القرآن میں ترجمہ وتفسیر اس طرح ہے''اور زمین میں (بھاری بھاری) پہاڑ ڈال رکھے ہیں کہ وہ تم کو لیکر ڈانواڈول نہ ہونے لگے........اور جاننا چاہئے کہ بعضوں نے أنْ تَمِيْدَ بِهِمُ الخ سے نفی حرکت ارض پر استدلال کیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ قرآن میں اس حرکتِ ارض سے جو حکماء میں مختلف فیہ ہے کہیں تعرض نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً۔اس میں دوسرے دلائل کی ضرورت ہے،اور تَمِيدَ میں جس حرکت کی نفی ہے وہ حرکتِ عارضی (حرکتِ اضطرابیہ کی نفی) ہے نہ وہ جس میں کلام ہے'' بیان القرآن ج ۳ ص ۱۴۳ ملتان۔ف)

''زمین بالکل ساکن ہی ہے؟ یا کوئی حرکت اس کی بھی ہے؟ اور کواکب میں آبادی بھی ہے یا نہیں؟ اور زمین ٹھوس ہے یا اس کے بیچ میں کچھ خلو یا آبادی بھی ہے.......یہ ساری باتیں ہماری توجہ توغل کی قابل نہیں، کیوں کہ امکان ہر طرح کا ہے اور مخبر صادق کی طرف سے کوئی تصریح نہیں''۔

(تصفیۃ العقائد: ۴۶ اور ۴۹۔مولانا قاسم نانا توئیؒ)

(۲) منی میں کیڑوں کا ثبوت قرآن سے:

''ایک شخص نے مجھ سے کہا کہ ڈاکٹروں نے تحقیق کر لیا ہے کہ مادہ منویہ میں کیڑے ہوتے ہیں، سو قرآن مجید میں بھی یہ مسئلہ مذکور ہے۔اس لئے کہ فرمایا ہے **خلق الانسان من علق** اور علق کے معنی جونک کے ہیں۔''

''سورۃ اقراء میں لفظ مِنْ عَلَقَ سے (علق) جونک کو کہتے ہیں اور (علق اور) کیڑا ایک ہی چیز ہے۔ہمارے قرآن میں وہ چیزیں موجود ہیں جواب تیرہ سو برس کے بعد لوگوں کو معلوم ہوئیں۔دین میں ایسی

جرات ہوئی ہے لوگوں کو کہ ہر شخص دخل دینے کو تیار ہے لغت تک کے علم کی ضرورت نہیں رہی۔ ہر کیڑا تو جونک نہیں، اور منی میں جونک نہیں۔ اور مجاز کی کوئی دلیل نہیں پھر اَلْقُرآنُ یُفَسِّرُ بَعْضُہٗ بَعْضاً۔ اور دوسری آیت میں فرمایا ہے ﴿مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ﴾ جس سے صاف واضح ہوا کہ عَلَق ایسی کوئی چیز ہے جو نطفہ ومضغہ کے درمیان میں ہے، تو وہ خون بستہ ہے اور کیڑا تو نطفہ کے ساتھ ہوتا ہے، نہ کہ نطفہ اور مغضہ کے قبل۔ پس عَلَقَ کے معنی عرب میں خون بستہ کے ہیں۔ کیا قرآن سے عقیدت اور محبت ہے کہ اس میں وہ چیزیں داخل کی جاتی ہیں جن کو اس کی زبان بھی شامل نہیں اور ان خرافات کو حمایت دین کہا جاتا ہے۔''

(۳) کسی نے قرآن سے دانہ کا نر و مادہ ہونا ثابت کیا ہے:

ایک صاحب نے قرآن شریف سے یہ ثابت کرنا چاہا کہ دانہ میں نصف مادہ اور نصف نر ہوتا ہے، یہ بھی سائنس جدید کی تحقیق ہے۔ ایک اور سائنس دان کہتے تھے کہ جیسے حیوانات میں نر و مادہ ہیں اسی طرح نباتات میں بھی ہیں..... اس کے لئے ان کو یہ آیت مل گئی ﴿سُبْحَانَ اللّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّاتُنْبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّالَايَعْلَمُوْنَ﴾ معلوم ہوا کہ مِمَّاتُنْبِتُ الْاَرْضُ میں بھی اَزْوَاج یعنی میاں بیوی ہیں۔ جو جس کی سمجھ میں آتا ہے وہ کہتا ہے۔ نہ معلوم یہ لوگ ﴿وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ﴾ کے کیا معنی کہیں گے تزویج (باب) تفضیل ہے زوج سے۔ اس کے معنی ان کی تقریر کے موافق میاں بی بی بنانے کے ہوئے۔ تو یہ معنی ہوئے کہ قیامت کے دن لوگوں کے نکاح کرائے جائیں گے۔

حالانکہ زوج کے یہاں یہ معنی نہیں ہیں بلکہ بمعنی اصناف (جوڑے اور مقابل) ہے۔

صاحبو! یہ طریقہ جو اختیار کیا گیا ہے، یہ سخت مضر ہے۔ اس میں بڑی دشمنی ہے اسلام کے ساتھ اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ سائنس کے مسائل منقح نہیں ہوئے۔ اور اس کو اہل سائنس بھی مانتے ہیں کہ ہم کو اب تک اس دریا کا قطرہ بھی حاصل نہیں ہوا۔ بس جب کہ مسائل منقح نہیں ہوئے تو اگر آج آپ نے کسی جدید تحقیق کو قرآن شریف کا مدلول بنایا مثلاً یہی کہ تخم درخت میں نر و مادہ ہوتے ہیں اور سو برس بعد یہ تحقیق غلط ثابت ہوگئی اور دوسری تحقیق نئی ہوئی، تو اس میں تکذیب کلام الٰہی کی بھی لازم آئے گی۔ پس یہ لوگ یَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ کے مصداق بن رہے ہیں۔

غرض یہ کوشش کرنا کہ سب چیز قرآن شریف سے ثابت ہو، سخت حماقت ہے۔ بلکہ قرآن شریف کا

کمال یہ ہے کہ جس فن کی وہ کتاب ہے وہ فن اس میں ہو۔اور دیگر خرافات سے خالی ہو کہ جب مسائل دینیہ فرعیہ بھی سب قرآن شریف میں نہیں ہیں تو فنون و تجربے کے مسائل تو اس میں کل کیسے ہوں گے؟''

(اطاعت الاحکام ص ۱۶-اشرف الجواب ص ۳۳۶)

(۴) امریکہ سے ایک شخص نے اشتہار دیا کہ میرے دو دل ہیں۔ اکثر لوگوں نے اس کا انکار کیا ہے اور تمام عالم میں ایک شور مچ گیا اور لوگوں نے سوالات تیار کر کے بھیجے۔فضلاء شیعہ میں سے ایک صاحب نے جو علم طب اور ہیئت و ریاضی سے واقف تھے اس کے رد میں ایک طویل تقریر اس دعوے کی تکذیب میں لکھی اور اس کو طبع کرایا۔ میں نے بھی اس کو دیکھا؛ مگر مجھے پسند نہیں آئی، کیوں کہ محض دلائل طبیہ سے اس کی نفی یا عدم امکان ثابت نہیں ہوسکتا۔ میرے پاس بھی اس کے متعلق سوال آیا تھا۔ میں نے اس کے دو جواب لکھے۔ایک تو ظاہر نظر میں نہایت وقیع تھا۔اور دوسرا واقع میں وقیع تھا۔منشاء شبہ کا یہ تھا کہ قرآن مجید میں ہے: ﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهٖ﴾ تو دعویٰ اس آیت کے خلاف ہے۔ جواب اول تو یہ تھا کہ کلام اللہ میں لفظ ماضی سے ارشاد فرمایا ہے۔مراد یہ ہے کہ زمان نزول وحی تک ایسا نہیں ہوا تھا۔اس سے مستقبل میں نفی لازم نہیں آتی۔

دوسرا جواب کہ وہی باوقعت جواب ہے یہ ہے کہ کلام اللہ میں بطور مثال کے فرمایا ہے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مُتَبَنّٰی زوجہ کے قصہ میں۔ مقصود یہ ہے کہ بنوت اور عدم بنوت دونوں وصف جمع نہیں ہوسکتے۔ جیسے ایک شخص کے دو دل نہیں ہوسکتے اور تمام مثالوں میں اکثریت کا اعتبار ہوتا ہے۔اس میں کلیت ضروری نہیں اور فرمایا کہ یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے اور تکذیب واقعہ کی بلا ضرورت اور رد و انکار میرے نزدیک مشکل غیر صحیح ہے۔اس واسطے کہ اول تو ممکن ہے کہ ان دلائل کی تکذیب کا کوئی اس سے اقویٰ دلیل سے رد کرے۔ دوسرے، دلائل اُس شخص کے مقابلے میں کافی نہیں ہیں جس نے مشاہدہ کیا ہو۔

(۵) ایک صاحب نے ﴿اِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ قیامت کے قریب اخبار بہت جاری ہوجائیں گے......صاحبو! یہ طریقہ جو اختیار کیا گیا ہے، یہ سخت مضر ہے......اس میں بڑی دشمنی ہے اسلام کے ساتھ اس لئے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ سائنس کے مسائل منقح نہیں ہوئے۔اور اس کو اہل سائنس بھی مانتے ہیں کہ ہم کو اب تک اس دریا کا قطرہ بھی حاصل نہ ہوا،بس جب کہ مسائل منقح نہیں ہوئے

تو اگر آپ نے کسی جدید تحقیق کو قرآن شریف کا مدلول بنایا مثلاً یہی کہ تخم درخت میں نر و مادہ ہوتے ہیں اور سو برس بعد یہ تحقیق غلط ثابت ہوگئی، اور دوسری تحقیق نئی ہوئی تو اس میں تکذیب، کلام الٰہی کی بھی لازم آئے گی۔ پس یہ لوگ یصدون عن سبیل اللہ کے مصداق بن رہے ہیں۔ غرض یہ کوشش کرنا کہ سب چیز قرآن شریف سے ثابت ہو سخت حماقت ہے بلکہ قرآن شریف کا کمال تو یہ ہے کہ جس فن کی یہ کتاب ہے وہ فن اس میں ہو اور دیگر خرافات سے خالی ہو، قرآن شریف ایک طب روحانی ہے اور اس فن میں وہ یکتا ہے۔ (اشرف الجواب ص ۳۳۶)

ان چیزوں کو قرآن میں ٹھونسنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پچاس برس کے بعد اگر کوئی ان تحقیقات کا نافی پیدا ہو گیا اور تم نے ان تحقیقات کو قرآن کا جز و تسلیم کر لیا تھا تو وہ بہت آسانی سے قرآن کی تکذیب کر سکے گا۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۲ ص ۲۷۶)

(۲) آیات کی تفسیر قواعد ہیئت پر کرنا:

علمائے اسلام کے کلام میں جو بعض نصوص متعلقہ کو ان کی قواعد ہیئت پر تطبیق پائی جاتی ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اقوال مشہورہ ذہن نشین ہو جاتے ہیں اور ان الفاظ کے سنتے ہی تبادر ذہن کا اُن معانی مصطلحہ کی جانب ہوتا ہے، گو وہ لغۃً مراد نہ ہوں۔ اس سے عام قلوب میں اُن امور غیر ثابت بالدلیل کی وقعت ہو جاتی ہے۔ پس نصوص کو بھی ان پر منطبق کرنے لگتے ہیں؛ حالانکہ اُن کے دعاوی کی خود اُن کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ چنانچہ کتب ہیئت میں مصرح ہے کہ شمس کو سماء رابع پر مانا جاتا ہے؛ لیکن خود ہمارے پاس اس کی کوئی حجت نہیں۔ اسی طرح بعض نے ثوابت کو ہر ایک کو ایک ایک آسمان میں مانا ہے۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اِن پر تفسیر قرآن کو مبنی کرنا محض غیر موجہ (بے دلیل) ہے؛ بلکہ اِن سب کے خلاف اُن نصوص کی تفسیر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ سب کواکب وثوابت وسیارہ شمس وقمر سماء دنیا میں ہیں اور سب متحرک بالذات ہیں اور ہر ایک کی حرکت علیحدہ ہے۔ اور ثوابت کی حرکت خواہ ذاتیہ اور متشابہ ہو یا آسمان دنیا کے اندر کوئی جز وایسا ہو جو ان سب کو لے کر حرکت کرتا ہو اور سماء خواہ متحرک ہو یا نہ ہو؛ البتہ جن کواکب کی چند حرکتیں محسوس ہوتی ہیں، اُن میں سے کسی ایک حرکت کو بالعرض کہہ دیں گے۔ قرآن شریف سے ظاہراً یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کواکب سماء دنیا پر ہیں۔ اور یہ متحرک بالذات نہیں۔ ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَقَوْلُهٗ وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ﴾

ترجمہ:اس نے رات اور دن اور سورج اور چاند بنائے (وہ نشانیاں آسمان کی یہی ہیں اور شمس وقمر میں سے) ہرایک ایک دائرہ میں (اس طرح چل رہے ہیں کہ گویا تیر رہے ہیں)۔

اور کل فی فلک سے یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ ہر کوکب جدا آسمان میں ہے کیوں کہ فلک اور سماء مترادف نہیں ہیں۔فلک کہتے ہیں دائرہ کو اور بھی معلوم ہوتا ہے کہ کواکب کی حرکت سے دائرہ ضرور پیدا ہوتا ہے،خواہ تحقیقی یا تقریبی۔اور شریعت سے حرکتِ سماء ثابت نہیں؛ بلکہ آسمان میں کواکب کی حرکت مثل مچھلیوں کی حرکت کے پانی میں ہے۔اور حکماء نے جو فلک کو بہت سخت وصلب مان کر امتناع خرق والتیام کا حکم کیا ہے،محض اپنے خیال سے گھڑ گھڑا کر باوجود عدم ثبوتِ مقدمات کے،پھر حکم جازم کر دیا۔چنانچہ متکلمین نے کتب کلامیہ میں ان مقدمات کا جواب دیا ہے۔(ملفوظات ہفت اختر ملفوظ نمبر۱۰۵،اشرف الجواب ص۴۰۷)

سائنس کے مسائل مقصود نہیں باقی کہیں خود ہی نکل آویں تو حرج نہیں:

ہاں یہ ضرور ہے کہ بغیر غلو،بغیر مدلول بنائے بے تکلف کوئی لطیفہ یا نکتہ سمجھ میں آجائے؛لیکن اس کا درجہ اگر وہ کسی مسئلہ شرعیہ کے خلاف نہیں ہے،تو صوفیہ کے علم اعتبار سے زیادہ نہیں۔مثال کے طور پر:

”﴿اَلَمۡ نَجۡعَلۡ لَّهٗ عَيۡنَيۡنِ ۝ وَلِسَانًا وَّشَفَتَيۡنِ﴾ (کیا ہم نے اس کو دو آنکھیں اور زبان اور دو ہونٹ نہیں دیئے)حق تعالیٰ نے سمع وبصر کو کہیں تو مفرد کے صیغوں سے بیان فرمایا ہے یعنی سمع وبصر اور کہیں جمع کے صیغوں سے یعنی اَبصار وآذان،بہر حال تثنیہ کہیں نہیں فرمایا گیا بجز اِس جگہ کے۔سو اس میں کیا نکتہ ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال؛مگر میرے ذہن میں یہ آتا ہے کہ مخاطب غبی کو خاص تنبیہ کر دی کہ آنکھ دی اور ایک پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ دو عنایت کی ہیں۔اور دوسرا نکتہ یہ ہوسکتا ہے کہ اشارہ ہو ایک مسئلہ طبعیہ کی طرف۔قرآن شریف کی یہ شان ہے۔

بہارِ عالم حسنش دل وجان تازہ میدارد
برنگ اصحاب صورت را ببوار باب معنی را

(اس عالم حسن کی بہار ظاہر پرستوں کے دل وجاں کو رنگ سے اور حقیقت پرستوں کے دل وجاں کو بو سے تازہ رکھتی ہے)وہ مسئلہ دو ہیں مگر بمنزلہ ایک کے۔کیوں کہ دونوں آنکھیں ایک وقت میں ایک ہی چیز کو دیکھ سکتی ہیں،ایسے ہی شفتین کہ دونوں سے ایک ہی کلام ہوسکتا ہے یہ نہیں کہ ایک آنکھ سے ایک چیز کو دیکھ لیں

اور دوسری سے دوسری کو ایک ہونٹ سے ایک بات کرتے رہیں اور دوسرے سے دوسری بات کرنے لگیں۔

اور کوئی یہ نہ کہے کہ تم تو قرآن شریف میں حکمۃ طبعیہ کے مسائل نکالنے سے منع کیا کرتے ہو (پھر یہ نکتہ کیوں نکالا؟) بات یہ ہے کہ قرآن شریف میں حکمت کے مسائل مقصود نہیں باقی کہیں نکل آویں تو اس سے مجھ کو انکار نہیں البتہ الضروری بتقدر بقدر الضرورۃ (ضروری بقدر ضرورت ہی ضروری ہوتی ہے) کا لحاظ ضروری امر ہے۔ (اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۲۹۹،۳۰۰)

چوتھی خرابی: قرآن کے معنی طبیعات کے انکشاف سے متعین کرنا غیرت کے بھی خلاف ہے:

سائنس کو دین کے مطابق کرنا چاہئے نہ بالعکس:

قرآن کا فخر یہ ہے کہ غیر دین اس میں نہ ہو:

قرآن کا فخر یہ ہے کہ اس میں غیر دین نہیں ہے جیسا کہ طب اکبر کے لئے فخر ہوسکتا ہے تو یہ ہی کہ اس میں جوتیاں گانٹھنے کا بیان نہیں ہے نہ یہ کہ اس میں کہیں جوتیاں گانٹھنے کی ترکیبیں بھی درج ہیں اگر کوئی طب اکبر میں یہ صنعت بھی شامل کردے تو واللہ کوئی اس کو ہاتھ لگائے۔ میں نے بکثرت وعظوں میں اس مضمون کو بیان کیا ہے۔ لوگ ان کو خشک مضامین کہتے ہیں۔ اور تر مضامین وہ ہیں جن میں ڈوب مرنا پڑے گا۔ آج کل کے حامیان اسلام نہیں ہیں ماحیان اسلام ہیں۔

قرآن شریف کو کیا کھیل بنایا ہے لوگوں نے، نہ معلوم عقلیں کیسی مسخ ہوئی ہیں۔ یہ طرف داری دین کی ہے یا سائنس کی۔ موٹی سی بات ہے کہ دین کی طرف داری تو جب ہوتی کہ دین کو تسلیم کرکے سائنس کو اس کے مطابق کرتے۔ یہ طرفداری دین کی کیسی ہوئی کہ سائنس کو تسلیم کرکے دین کو اس کے مطابق کرنا چاہتے ہیں یہی فرق ہے علماء اہل حق اور آج کل کے لوگوں کی روش میں علماء اسلام نے بھی احکام شریعت میں عقلی مصالح دریافت کی ہیں۔ اور اس مبحث پر کتابیں لکھی ہیں جن سے یہ لوگ بھی استدلال کرتے ہیں کہ علماء حال کا جمود اور تعصب ہے کہ ہم پر اعتراض کرتے ہیں جب ہم عقل اور نقل کو مطابق کرکے دکھاتے ہیں۔ حالاں کہ ان کے علماء نے بھی ایسا کیا ہے یہ صرف مغالطہ ہے۔

سائنس کو قرآن میں داخل کرنا ہدم دین ہے:

اگلے علماء نے دین کو مقدم رکھ کر عقل سے اس کی مصلحتیں دریافت کی ہیں اور یہ لوگ عقل کو مقدم رکھ کر دین کو اس کے مطابق کرنا چاہتے ہیں۔ میں سچ کہتا ہوں کہ سائنس کو قرآن میں داخل کرنا چندروز میں دین کو بالکل منہدم کرنا ہے کیوں کہ سائنس کی تحقیقات بدلتی رہتی ہیں آج جو بالاتفاق تسلیم کی جاتی ہے وہ کل کو ایسی غلط ثابت ہوتی ہیں کہ اس پر وہ ہی لوگ ہنستے ہیں جن کی وہ تحقیق تھی۔ اگر آج قرآن کو بھی اس کے مطابق کرلیا تو جس وقت اس کی غلطی ثابت ہوگی اس وقت قرآن کریم کا غلط ہونا بھی ثابت ہوجائے گا۔ پھر قسمت کو روئیو! لوگ اِدھر اُدھر کے مسائل کو قرآن شریف سے ثابت ہونے کو فخر سمجھتے ہیں۔

دین کو سائنس کے ساتھ مطابق کرنے کا مُحرِک

فروعی مسائلِ اسلام کو عقل سے ثابت کرتے ہیں اور اس کی خبر نہیں کہ اس طرح جڑ اسلام کی کٹتی جاتی ہے۔ اس مرض میں ہمارے بھائی بند بھی یعنی مولوی لوگ بھی مبتلا ہیں اور اس کی وجہ صرف حب شہرت اور بعض میں حب مال۔ اور اپنی ضرورتوں کو اہل دنیا کے پاس لے جانا ہے۔ ان کو عطایا لینے کے بعد ان سے دبنا پڑتا ہے اور ان کی حسب خواہش دین کو سائنس کے ساتھ مطابق کرنا پڑتا ہے ورنہ ان کی نظروں میں وقعت نہ ہو اور عطایا میں کمی ہوجائے۔ یہ ہے وہ چیز جس نے ناس کر رکھا ہے۔

(ملفوظاتِ حکیم الامت جلد ۲۰۔ حسن العزیز جلد ۴ ص ۱۸۵، ۱۸۷)

یہاں تک بیان تھا ان غلطیوں کا جو کلام اللہ کے متعلق واقع ہو رہی ہیں اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

انتباہِ پنجم پر تمہیدی گفتگو

حدیث کے باب میں سمجھ یہ لیا گیا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔کیوں کہ ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے۔لیکن درحقیقت یہ غلطی محدثین وفقہاء سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔اُن کو ضعف حافظہ وقلت رغبت وقلت خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔قوت حافظہ اُن کا اُن کے واقعات کثیرہ سے ثابت ہوتا ہے۔صحابہؓ کا فہم ،قرآن وحدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اوراس کو درایت مخالف حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیونکر قابل التفات ہوسکتا ہے۔

ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ روایت پر درایت سے صحیح اصولوں کی رعایت کے بغیر تنقید کی جاتی ہے؛لیکن حدیث چوں کہ حجت شرعی ہے اس لئے درایت سے اس پر تنقید کرنے کی جو حیثیت ہے،اُس کی مفصل وضاحت اصول موضوعہ نمبرے میں کردی گئی ہے۔

انتباہ پنجم
متعلق حدیث منجملہ اصول اربعہ شرع

غلطی نمبر (۱) حدیثیں محفوظ نہیں:

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں نہ لفظاً نہ معنیً۔ لفظاً تو اس لیے کہ عہدِ نبوی میں حدیثیں کتابۃً جمع نہیں کی گئیں محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں، فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنیً اس لیے کہ جب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا لا محالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا، خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو۔ اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا، پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبرو نقل کر دیا۔ پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

غلطی نمبر (۲) حدیثیں حجت نہیں:

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں، نہ معانی، تو حدیث حجت کس طرح ہوئی؟ (اور یہی حاصل ہے شبہ فرقہ قرآنیہ کا)۔ اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہاءِ سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت وقلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے (جو کہ غلط ہے۔ ف)۔

راویانِ حدیث کی قوتِ حافظہ: (۱) پہلی شہادت؛ واقعاتِ کثیرہ:

قوت حافظہ اُن کا، اُن کے واقعاتِ کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں، ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا۔ اور حضرت امام بخاریؒ کا ایک مجلس

میں سو حدیثیں منقلب المتن والاسناد کو سن کر ہر ایک کی تغلیط کے بعد ان سب کو بعینہ سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا۔ اور امام ترمذی کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گذر کر سر جھکا لینا اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اِس وقت نہ تھا اور تحقیق سے اِس خبر کا صحیح ثابت ہونا۔

(۱) دوسری شہادت؛ گاہ گاہ شیوخ کا امتحان لینا:

اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا، ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکلنا۔ یہ سب سیر و تواریخ و اسماء الرجال میں مذکور و مشہور ہے جو قوت حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔

(۳) تیسری شہادت؛ فن اسماء الرجال کے سہارے روایات کو پرکھنا:

اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سیئی الحافظہ رُوات کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا، کافی حجت ہے اِس باب میں محدثین کی کاوش کی۔

(۴) چوتھی شہادت؛ غیبی امداد:

اور علاوہ قوت حافظہ کے چونکہ اللہ تعالیٰ کو اُن سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اِس مادہ میں اُن کی تائید کی گئی تھی۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قصہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا، حدیث میں وارد ہے۔

ایک شبہہ اور اُس کا جواب:

اور اِس پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے اور یہ تو ایک قصہ ہے۔ ایسی احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی جو بلا اختلاف محتج بہ ہے۔

دوسرا شبہہ اور اُس کا جواب:

اور اگر اس قصے پر خلاف فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا جواب انتباہ سوم بحث معجزہ میں ہو چکا ہے (کہ معجزہ کہتے خلافِ فطرت صادر ہونے کو۔ف)۔

پھر خود ہم کو اس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے۔ (یہ مطلب نہیں کہ واقعہ میں توجیہ و تاویل کر کے اسبابِ عادیہ کے تحت لایا جائے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ واقعہ فہم سے بہت قریب ہے؛ چناں چہ۔ف)

اہلِ مسمریزم معمول کے متخیلہ میں ایسے تصرفات کردیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف اور اشیائے معلومہ غائب و منسی ہوجاتی ہیں۔

اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اِسی قبیل کا تھا؛ بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلاف فطرت کہنا مطلقا صحیح نہیں(؛ بلکہ اس کی نظیر وہ واقعات ہیں جو موافقِ فطرت اور اسبابِ طبیعہ کے تحت روزمرہ پیش آیا کرتے ہیں۔ نیز قرآن کریم کا یہ واقعہ بھی ایک پہلو سے اِس کی نظیر بن سکتا ہے: وَاُبْـــرِئُ الْاَکْـــمَــــهَ وَالْاَبْـرَصَ۔ اور میں اچھا کردیتا ہوں مادرزاد اندھے کو اور برص کے بیمار کو'' ف:... اِبراء اکمہ وابرص کا اِمکان اگر اسبابِ طبعیہ سے ثابت ہوجاوے، تو (عیسی علیہ السلام کے لیے) وجہِ اعجاز یہ تھی کہ بلا اسبابِ طبعیہ اِبراء واقع ہوجاتا تھا۔ (ال عمران: ۴۸؛ بیان القرآن جلد۲ص ۲۲، ۲۳) ایسے ہی یہاں پر واقعہ کے اسباب طبعیہ کے تحت ممکن ہونے کے باوجود حضورﷺ کی جانب سے یہ فعل بلاسبب طبعی بطور معجزہ کے صادر ہوا تھا۔ ف) اور اگر مسلم بھی ہو(کہ خلافِ فطرت ہے۔ف)، تو معجزہ ہے جس کا فیصلہ اس سے پہلے ہوچکا ہے(کہ بلاسبب طبعی وہ محض خدا کی قدرت سے صادر ہوتا ہے۔ف)

(۵) پانچویں شہادت:

اور علاوہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانے کے قریب ایسے حافظے کے لوگ سنے ہیں۔ چنانچہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں۔

یاد رکھ کر بعینہ پہنچانے میں رغبت کی شہادتیں:

(۱) یہ تو حافظے کی کیفیت ہوئی اور رغبت ان کی یاد رکھ کر بعینہ پہونچانے میں اس لیے تھی کہ جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعادی ہے بقولہ **نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَاَدَّاهَا کَمَا سَمِعَهَا اَلْحَدِیْث.** اس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہ پہنچادیں۔

(۲) اور خشیت تغیر سے اس لیے تھی کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ **مَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مَا لَمْ اَقُلْه فَلْیَتَبَوَّاْ مَقْعَدَه مِنَ النَّارِ** (ترجمہ: جس شخص نے میری طرف ایسی غلط بات منسوب کی جسے میں نے نہیں کہا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ف) حتی کہ بعض صحابہؓ مارے خوف کے حدیث ہی نہیں

بیان کرتے تھے۔

(۳) پھر محدثین کا احادیث طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور نحوہ وغیرہ کہنا، صاف دلیل ہے اہتمامِ حفظِ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں۔

عہدِ نبوی میں حدیث کی تدوین نہ ہونے کی حکمت:

ایسی حالت میں کتابۃً حدیثوں کا مُدَوَّن نہ ہونا، اُن کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا؛ بلکہ غور کرنے سے مفید و معین معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ کاتبین کے حافظے کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہوجاتا ہے اور ہر قوت ریاضت سے بڑھتی ہے۔ ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل وعریض جزئیات کا حساب زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے۔ بخلاف خواندہ لوگوں کے کہ بے لکھے ان کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔

اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی، دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ اُن سے اللہ تعالی کو یہ کام لینا تھا۔ اور اب تدوین احادیث واحکام کی جو کہ تدوینِ احادیث کا ثمرہ تھا اس (قوتِ حافظہ۔ف) سے مغنی ہوگئی۔ اور یہ امر بھی فطرۃً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے، اُس کے مناسب قوی پیدا کیے جاتے ہیں، چنانچہ اِس وقت صنائع وایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا، اِس کی تائید کرتا ہے۔

اور حکمت عدم کتابت میں اُس وقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہوجاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا اور نیز مختلف فرقوں کے اہواء کا ظہور ہوا، اُس وقت سنن کا جمع ہوجانا **اقرب الی الاحتیاط واعون علی الدین** تھا۔

اقوال وافعال نبویہ مکمل طور پر محفوظ ہیں:

پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں، چنانچہ اسانید ومتون واسماء الرجال کے مجموعہ میں اِمعان نظر سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال وافعال نبویہ بلا تغیر وتبدل کے محفوظ ہوگئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبار آحاد میں بھی جاری ہوتی ہے۔

اور اگر کتب حدیث کو جمع کر کے ان کے متون اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد

واشتراک اوراسانید میں تعدد وتکثر نظر آوے گا جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں۔اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالرواۃ کی گنجائش ہی نہیں رہتی، کیونکہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں۔

غلطی نمبر(۳) درایت سے روایت کی تنقید کرنا:

اب بعد اثباتِ حجیتِ حدیث کے،

درایت سے اُس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا، کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنی درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو۔

درایت کی حقیقت:

اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے۔اور اصول موضوعہ ے میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے۔

روایت بالمعنی کی حقیقت:

رہا قصہ روایت بالمعنی کا، سو اُس کا انکار نہیں کیا جا سکتا؛ لیکن اول تو بلا ضرورت اُس کی عادت نہ تھی اور اُن کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی۔ پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے، چنانچہ کتبِ حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا ہے۔اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونے سے اِس کا پتہ چلتا ہے کہ جنہوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے، اُنہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔

اور واقعی جس کو خشیت و احتیاط ہوگی، وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون شرح صدر مطمئن نہ ہوگا۔اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے؛ مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اُس کے کلام کو قرائن مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔اس بناء پر صحابہؓ کا فہم (ہی معتبر ہوگا۔اسی وجہ سے درایت کے ذریعہ روایت کی تردید کرنا اور اپنی عقل سے مفہوم اور تاویل متعین کرنا غلط ہے، صحابہ جو حدیثوں کے اولین راوی ہیں، اُن کا فہم۔ف) قرآن وحدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا، دوسروں کا نہیں ہو سکتا۔پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو درایت مخالف حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیوں کر قابل التفات ہو سکتا ہے؟

اوران تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھراگر کسی شبہے کی گنجایش ہوسکتی ہے،تو وہ شبہ غایت مافی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہوسکتا ہے۔سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے لیکن احکام ظنیہ بھی چونکہ جزءِ دین وواجب العمل ہیں،لہذا وہ ظنیت بھی مضر مقصود نہ ہوگی۔

افادات

پہلی غلطی: حدیثیں محفوظ نہیں؛ حدیثیں حجت نہیں:

’’ایک صاحب دریافت کرتے ہیں کہ حدیث کے جیوں کا تیوں محفوظ رہنے کی کیا دلیل ہے؟ وحی کے محفوظ رہنے کا تو یہ سبب ہے کہ رسول کریم ﷺ اُسے لکھا دیا کرتے تھے؛ مگر حدث کے متعلق کیسے باور کیا جاوے کہ جو کچھ آپ فرماتے تھے اور اُس کو لوگ سنتے تھے،پس اُن کو سننے سے لفظ بلفظ یاد ہوجاتا تھا کیوں کہ بہت سی حدیثیں ہیں جو بہت طویل ہیں،مثلاً معراج کی حدیث۔اِسی طرح سے صحاح میں بہت سی حدیثیں ہیں جو بہت طویل ہیں، جو بہت طویل اور اُن کے واسطے یہ عقیدہ ہے کہ یہ وہی ہیں یہ وہی الفاظ ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے فرمائے۔مثلاً اگر کوئی شخص دس پانچ سطریں ایک مجمع کے سامنے کہے اور پھر پوچھے کہ میں نے کیا کہا تھا،تو کوئی اُن میں ایسا نہ ہوگا جو لفظ بلفظ کہہ دے کہ اُس نے یہی الفاظ کہے تھے،تو اِسی طرح جو کچھ رسول کریم ﷺ فرمایا کرتے تھے،اُن کی نسبت یہ کس طرح باور ہوسکتا ہے کہ سننے والوں کو وہی الفاظ یاد رہے اور دو سو برس کے بعد جب حدیثیں جمع ہوئیں،تو وہی الفاظ جوں کے توں منقول ہوتے چلے آئے۔لہذا اس شخص کا قول ہے کہ اِس امر کا دعوی کرنا کہ حدیث کے وہی الفاظ ہیں،گویا عادۃً محال ہے۔

الجواب: احادیث کے محفوظ رہنے کے باب میں جو شبہہ کیا ہے یہ نیا شبہہ نہیں ہے۔مدت سے لوگ نقل کرتے چلے آئے ہیں۔چناں چہ سید صاحب (سرسید احمد خاں) بھی اِس شبہے کو بہت سے مباحث میں اپنا تمسّک بناتے تھے۔‘‘(امداد الفتاوی جلد۵-ص۷۴-۷۸)

جناب وحید الدین احمد خاں نے بھی اِسی شبہہ کو آڑ بنا کر نشتر چبھویا ہے:’’اگر آغاز ہی میں معتبر احادیث کا مجموعہ تیار کر کے باقی تمام احادیث کو نظرِ آتش کردیا جاتا،تو امت بے شمار فتنوں سے بچ جاتی۔‘‘ جیسے

عوام کہتے ہیں کہ : ''اگر آغاز ہی میں مجتہدین اور اُن کے متبعین باہمی اختلاف ختم کرنے کے لیے ایک رائے کر کے اتفاق قائم کر لیتے، تو امت بے شمار فتنوں سے بچ جاتی۔'' سچ ہے! فاسد خیالات کا ہجوم اور باطل اصولوں کی پیروی پڑھے لکھے آدمی کو بھی عامیانہ ذہن کی سطح پر پہنچا دیتی ہے۔ جناب وحید الدین احمد خاں صاحب کے خیالات فاسد اور اصول باطل ہیں، (اِس کی تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو: ''الرسالہ'' کے شمارے از وحیدالدین خاں اور ''فکر کی غلطی'' از مولانا عتیق احمد بستوی۔)

لیکن یہ شبہہ چند امور میں غور کرنے سے محض مضمحل ہے

امورِ عشرہ متعلق حجیت حدیث:

(۱) اول ؛ راویانِ حدیث کی قوتِ حافظہ: صحابہ و تابعین و محدثین کی قوتِ حافظہ کی حکایات وقصص تواریخ میں اِس قدر مذکور ہیں کہ قدرِ مشترک متواتر المعنی ہیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سو شعر کا قصیدہ ایک بار سن کر بعینہٖ اِعادہ فرما دیا کرتے تھے۔ امام بخاریؒ کا کسی مقام پر تشریف لے جانا اور اُن کی خدمت میں سو سو حدیثوں کا خلط ملط کر کے پیش کرنا اور پھر اُن سب کا بعینہٖ نقل کر کے پھر سب کی تصحیح کر دینا مشہور و مذکور ہے۔

خلافِ فطرت ہونے کا شبہہ اور اُس کا اِزالہ:

اگر یہ شبہہ کیا جاوے کہ ایسا حافظہ خلافِ فطرت ہے، اس لیے یہ حکایات غلط ہیں، سو:

اول تو آج تک اِس ''فطرت'' کے حدود واصول منضبط نہیں ہوئے جس سے سمجھ لیا جاوے کہ یہ فطرت کے موافق ہے، یہ مخالف ہے۔ جن امور کو (مثلاً دورِ حاضر کے تعجب خیز حیرت انگیز اِکتشافات کو آج) بکثرت مشاہدہ کیا جا رہا ہے، یقینی بات ہے کہ اگر اِن کا وقوع ہوتا (جیسا کہ ہوا)، مگر مشاہدہ نہ ہوتا، تو ضرور اِس کو (اِن امور کو) خلافِ فطرت سمجھا جاتا جس کا (یعنی خلافِ فطرت سمجھنے کا) غلط ہونا اُس کے (اُن امور کے) وقوع بکثرت سے معلوم کر کے عاقل سخت افسوس کرتا۔ اور فوراً اپنے اِس بے بنیاد قاعدہ کا موجبِ مغالطہ ہونا تسلیم کر لیتا۔

دوسرے، اِس پر آج تک کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ جو خلافِ فطرت ہو، وہ محال ہے۔ اور اُس کا وقوع کسی دوسرے وقت ہو ہی نہیں سکتا۔ بہر حال یہ عذر محض بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔

تیسرے اِس (قسم کے قوتِ حافظہ) کے خلافِ فطرت نہ ہونے پر یہ دلیل مشاہدہ قائم ہے۔ چنانچہ

ابھی قریب زمانہ ہوا کہ الہ آباد میں مولوی حافظ رحمت اللہ صاحب نابینا گزرے ہیں، اُن کے حافظے کے واقعات بچشمِ خود دیکھنے والے موجود ہیں جن کو سن کر عقل دنگ ہوتی ہے۔ کہاں تک کوئی تکذیب کرسکتا ہے۔ حافظ محمد عظیم صاحب پشاوری کی ایسی ہی حکایتیں ہیں۔ ایک عالم رامپور میں ابھی گزرے ہیں، ایسے ہی اُن کے واقعات ہیں۔ اور احقر اِن تینوں بزرگوں کے دیکھنے والوں سے ملا ہے۔ (اور واقعات سنے ہیں۔

(۲) ثانی؛ قاعدۂ فطرت: جب اللہ تعالی کو کسی وقت کسی سے کام لینا ہوتا ہے، اپنی قدرت وحکمت سے اُس وقت کے لوگوں کے قوی ظاہرہ وباطنہ ایسے ہی بنا دیتے ہیں۔ اور یہ قاعدہ بھی من جملہ قواعدِ فطرت ہے۔ دیکھئے اِس زمانے میں کیسے عجیب وغریب صنائع ایجاد ہو رہے ہیں! کوئی پوچھے کہ اِتنی عقل ہونا خلافِ فطرت ہے، یا موافقِ فطرت؟ شقِ اول (یعنی خلافِ فطرت ہونے) پر وقوع کیسے ہوا؟ شقِ ثانی (یعنی موافقِ فطرت ہونے) پر پہلے کیوں نہیں وقوع ہوا؟ اگر کہا جاوے کہ طبیعت یوماً فیوماً ترقی کرتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ترقی ہر طبیعتِ انسانیہ میں ہونا چاہیے۔ کیوں کہ مقتضا ماہیت کا افراد میں بدلا نہیں کرتا، پھر یہ تخصیص قومٍ دُوْنَ قومٍ کیسی؟ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کو اِس زمانے میں ایسی چیزوں کا ایجاد کرانا منظور ہے، ایک ایسے قوی عنایت فرما دیے۔ اِسی طرح حق سبحانہ وتعالی کو جس وقت حفاظت دین کی مقصود و منظور ہو، اُس وقت حاملانِ دین کے ایسے حافظے بنا دیے، تو اِس میں کیا تعجب واستبعاد ہے؟ اِس امر کا اِنکار تو وہی شخص کرسکتا ہے جو خدا تعالی کو علیم وقدیر مانتا ہو، سو ایسے شخص سے خطاب ہی لا حاصل ہے۔ کہ مجلس

(۳) ثالث؛ کتابتِ حدیث:

بعض صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم حدیث بھی لکھا کرتے تھے۔ جیسے عبداللہ بن عمرو بن العاص بعض صحابہ رضی اللہ تعالی عنہ، بعض کو خود حضور ﷺ نے حدیث لکھوا کر دی تھی۔ چناں چہ حدیثوں میں ہے: اُکْتُبُوْا لِاَبِیْ شاہٍ۔ اور عمر بن عبدالعزیزؒ جو پہلی ہی صدی میں ہوئے ہیں، اُن کا اِہتمام جمعِ احادیث کے لیے ابوداؤد میں موجود ہے، پھر برابر محدثین اپنے طور پر لکھتے رہے۔ البتہ کتابت کی شکل امام مالک سے شروع ہوئی جو ۹۰ھ میں پیدا ہوئے۔ اور ظاہر ہے کہ اِتنے قریب زمانے تک نہ لکھا جانا مضر نہیں ہوتا؛ بلکہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے کہ جب کسی کے دیکھنے سننے والے قریب بانقراض ہونے (دنیا سے اُٹھنے) لگتے ہیں، اُس وقت تدوین ہوتی ہے۔

(۴) رابع ؛ تائیدِ غیبی: قطعِ نظر قوتِ حافظہ کے وہ حضرات غیبی طور پر مُؤیَّد من اللہ تھے۔ چناں چہ:
(الف) احادیث میں حضرت ابو ہریرۃؓ کے بسطِ رداء (چادر کے پھیلانے) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس میں کچھ پڑھ دینے اور پھر اُن کا اُس (چادر) کو سینے سے لگا لینے کا قصہ مذکور ہے۔
(ب) حضرت ابو ہریرہؓ کو دعاء، حفظ قرآن و حدیث کی تعلیم فرمانا اور پھر اُن کا آیات و احادیث کو نہ بھولنا اور حضورﷺ کا اس پر ایمانِ کامل کی بشارت دینا مروی و منقول ہے۔
(۵) خامس ؛ موافقتِ فطرت: فطری طور پر یہ بات سوچنے کے قابل ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم جیسے دلدادہ و عاشق جو حضورﷺ کے قطراتِ وضو پر تقابل و تجادل کرنے والے، آپ کے بُزاق و مُخاط کو اپنے ہاتھوں اور مونہوں پر لینے والے کیا آپ کے اقوال کو ایسا بے وقعت سمجھ سکتے ہیں کہ اُس کو مُدَوَّن و محفوظ نہ کریں، یوں ہی ضائع کر دیں؟ خصوصاً جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماویں **بَلِّغوا عَنِّی** اور یوں فرماویں **نَضَّرَ اللّٰہُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظَھَا وَوَعَاھَا وَاَدَّاھَا کَمَا سَمِعَھَا.** اور یوں فرماویں **فَلْیُبَلِّغوا الشَّاھِدُ الْغَائِبَ** اور صحابہ کو اِس قدر اہتمام تھا کہ تناوُب کا معمول کر رکھا تھا۔ یہ سب دلائل ہیں۔ اِن کی شدتِ اہتمام کے اور نقل وقبول میں احتیاط حضرت عمرؓ کے قصوں سے کہ بعض دفعہ خبرِ واحد پر قناعت نہیں کی، ظاہر ہے ایسی حالت میں ایسے اِحتمال کی کب گنجائش ہے۔ پس جب محفوظ کرنا ضروریاتِ فطرت سے ہوا، تو آگے اِس کی سمجھنا چاہیے کہ محفوظیت کے دو ہی طریقے ہیں ؛ یا کتابت یا حفظ فی الذہن۔ اور یہ معلوم ہے کہ کتابت کی عام عادت نہ تھی اور بوجہِ احتمالِ خلط فی القرآن کے ناپسند بھی تھی۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو اپنے حافظوں پر پورا اِعتماد تھا۔ اگر ایسا اعتماد نہ ہوتا، تو صحابہ ضرور لکھتے لکھواتے ؛ بلکہ حضورﷺ خود فرماتے کہ تم لکھتے کیوں نہیں، بدوں اِس کے تبلیغ کیسے کرو گے؟ اور کوئی اہتمام نہ کرتا، تو آپ خود مثل قرآن اِس کا اہتمام فرماتے۔ خصوصاً بعد اِس اِرشاد کے کہ دیکھو مجھ کو قرآن کے مثل ایک اور چیز بھی ملی ہے۔

ایک شبہہ کا اِزالہ:

اگر کسی کو شبہہ ہو کہ یہ تو اِثبات الحدیث بالحدیث ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ یہ شبہہ عدمِ حفظِ احادیث کا باعتبارِ الفاظِ خاصہ کے ہے، نہ درجۂ اِطلاق کے۔ پس یہ واقعات جو بنائے جواب قرار دیے ہیں، اِن کا بناءِ جواب ہونا الفاظِ خاصہ پر موقوف نہیں، ایک واقعہ کی نقل ہے (یعنی درجۂ تاریخی ہے۔ ف) جس

کے الفاظ خواہ کچھ ہی ہوں، ہر حال میں اُس سے تمسُّک صحیح ہے۔

(۶) سادس؛ راویوں کے حفظ وضبط کے ساتھ تقویٰ، دیانت اور صفتِ صدق کی سخت تحقیق کا اہتمام:

کالشّمس فی نصف النہار مُشاہدٌ وثابت ہے کہ حضرات محدثین رضی اللہ عنہم نے قطعِ نظر حفظ وضبط کے رُواۃ کے تقویٰ وطہارت ودیانت کی سخت تحقیق کی ہے۔ خصوصاً صفتِ صدق کی۔ جب ایک شخص کا صدق یقیناً ثابت ہوا اور وہ ثابت الصدق دعویٰ کرے کہ یہ الفاظ میں نے اِس طرح سنے ہیں اور جتنے رواۃ اِس سلسلے کے ہوں سب، سب کا یہی دعویٰ ہو۔ پس دو حال سے خالی نہیں۔ ایسا حفظ ممکن ہے یا ناممکن ہے؟ اگر ممکن ہے، تو اب انکار کی کیا وجہ؟ اور اگر ناممکن ہے، تو اِتنے بڑے بڑے عقلاء نے اِس کو ناممکن سمجھ کر رُد ورُد و کیوں نہیں تکذیب کی؟ اور اُس کا نام فہرستِ صادقین میں سے کیوں نہیں خارج کیا؟ اور پھر جب روایات اِس قاعدہ سے مقبول ہی نہیں، تو تحقیقِ صدق سے کیا فائدہ ہوا؟ اور یہ کہہ دینا کہ سب کے سب مجنون تھے، اپنے جنون پہ دلیل قائم کرنا ہے۔

(۷) سابع؛ راویوں کے قوی حافظہ کی واضح دلیل:

کتبِ احادیث میں رُواۃ کا بکثرت یہ کہنا کہ ''یہ لفظ یا یہ لفظ'' بعد تسلیم اِن حضرات کی دینداری کے جو مشاہدۂ تواتر سے ثابت ہے، واضح دلیل ہے اُن کے صاحبِ حافظۂ قویہ ہونے کی۔ اور اِکی، کہ اور الفاظ جہاں اُنہوں نے ایسا شک ظاہر نہیں کیا، اُن کو خوب ہی یاد ہیں اور اُن کو پورا اعتماد ہے۔

ایک شبہہ کا اِزالہ:

اگر یہ شبہہ ہو کہ پھر ایک ہی حدیث میں مختلف رُواۃ مختلف الفاظ کیاں لاتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ احادیث میں وارد ہے کہ اکثر حضور ﷺ کی عادتِ شریف تھی کہ ایک بات کو تین بار اعادہ فرماتے تھے۔ پس ممکن ہے کہ ایک نے ایک لفظ نقل کر دیا، دوسرے نے دوسرا لفظ۔ اور اَحیاناً سہو بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن جہاں ایسا اِحتمال ہو، اُس جگہ اِستدلال مسائل میں اُس لفظ سے نہیں کیا گیا؛ بلکہ واقعۂ مشترک الثبوت سے کیا گیا ہے۔ پھر (ایسی صورت میں) الفاظ کی کمی بیشی کیا مضر ہے؟

(۸) ثامن؛ اگر تواریخ مقبول ہیں، تو احادیث کیوں نہیں؟

تواریخ جن کی سند احادیث کے برابر تو کیا، اُس سے ہزارویں حصہ میں بھی نہ متصل، نہ اُس میں اِتنی

اِحتیاطیں۔ پھر بھی تمام عقلاء اُس پر مدارِ کار کرتے ہیں۔ احادیث کہ جس میں اِس قدر اِحتیاطیں کی گئی ہیں ،اُن کے مقبول نہ ہونے کی کیا وجہ؟

(۹) تاسع؛روایت بالمعنی بھی جائز ہے

تمام شبہات کا اثر صرف الفاظِ احادیث کے محفوظ ہونے پر پڑتا ہے۔ اگر سب اَجوِبہَ مذکورہ سے قطعِ نظر بھی کر لی جاوے،تو اِس قدر جواب کافی ہے کہ علماء نے روایت بالمعنی کے جواز کی تصریح کی ہے۔ جہاں الفاظ مشتبہ ہوں وہاں معنی مشترک سے اِستدلال کیا جاتا ہے۔ اِس میں کیا خلل ہے؟ اور اکثر اِستدلالات واقعت ہی سے ہیں۔

(۱۰) عاشر؛روایت بالمعنی بھی جائز ہے

متواتر، تمام اہلِ عقل کے نزدیک خواہ صاحبِ ملت ہو یا نہ ہو حجت ہے۔ اور حد تواتر کی یہی ہے کہ قلب اُس کے ثبوت پر شہادت دینے لگے، حتی کہ بعض اوقات دو تین شخصوں کے یہ اخبار کہ فلاں حاکم نے یہ لفظ کہا تھا درجۂ تواتر میں سمجھا جاتا ہے۔ پھر جب ایک لفظ مختلف روایات و اَسانید سے تمام صحاح میں موجود ہے، فطرۃً قلب اس کی ثبوت پر شہادت دے گا۔ ہرگز اُس کے تواتر میں شبہہ نہ رہے گا۔

اِن امورِ عشرہ میں جو شخص خالی الذہن ہو کر نظرِ غائر سے دیکھے گا، انشاءاللہ تعالی شبہہ مذکور کا اُس کے قلب میں نہ عین رہے گا، نہ اثر۔ ورنہ: ع

انائے کہ پر شد دگر چوں پرد

اب اِس مضمون کو ایک شبہہ کے جواب میں ختم کرتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ:

شبہہ:

شاید کوئی شخص کہے کہ اگر صحابہ کا ایسا حافظہ تھا، تو قرآن لکھانے کا حضور ﷺ نے کیوں اِہتمام فرمایا

جواب:

جواب یہ ہے کہ قرآن کے ساتھ علاوہ اِثباتِ احکام کے تحدی بھی مقصود تھی اور الفاظِ متقاربہ اس کے لیے مضر تھے، بخلاف احایث کے کہ الفاظِ سے تحدی مقصود نہیں، لہذا تقاربِ الفاظ گوارا کیا گیا کہ اِستدلال کے لیے کافی ہے۔ لہذا اُس کا اِہتمام کیا گیا، اِس کا نہیں کیا گیا۔ (حکیم الامت امداد الفتاوی جلد ۵ ص ۷۴-۷۸)

درایت سے روایت کی تنقید:

حالی لکھتے ہیں کہ اِس زمانے میں تواتر کو اُسی حالت میں مفیدِ یقین مانا جاتا ہے جب کہ روایت میں کوئی مضمون دلیلِ قاطع عقلی یا قانونِ قدرت کے خلاف مندرج نہ ہو۔'' (حیاتِ جاوید-ص ۶۲۸)

یہی سرسید بھی کہتے ہیں کہ ''حدیثوں پر استدلال کرنے میں لازم ہے کہ علاوہ دیگر اصولِ تصحیح حدیث درایۃً بھی اُس پر نظر ڈالی جائے کہ ازروئے درایت بھی صحیح ہے کہ نہیں؟'' (نظریۂ فطرت ص ۲۸۴ بہ حوالہ مقالاتِ سرسید حصہ دوم-ص ۱۹۳)

لیکن مذکورہ ہر دو مفکروں کے نزدیک ڈاکٹر ظفر حسن کے الفاظ میں: ''درایت کے معنی یہ ہیں کہ صرف وہی چیز درست ہے جو انیسویں صدی کی سائنس کے لیے قابلِ قبول ہے۔'' مثال ملاحظہ ہو، حضرت تھانوی فرماتے ہیں:

''آیت میں ہے ''اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلاً مَّسْحُوْراً ''یعنی کافر حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کو کبھی ساحر اور کبھی مسحور کہتے تھے اس شخص (سرسید) کی کجی دیکھئے۔ چوں کہ اس کا مذہب اہل یورپ کی سائنس تھی اور اہل یورپ سحر کے قائل نہیں ہیں اور اسی بناء پر اس شخص کا عقیدہ ہے کہ جس حدیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سحر ہونا ثابت ہے وہ غلط ہے اس کا غلط ہونا اس شخص نے اس آیت سے ثابت کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اس شخص پر کفر کا فتویٰ دیتا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسحور کہے اور بخاری شریف وغیرہ میں جو مذکور ہے آپ پر سحر کیا گیا تھا اور اس کا اثر آپ پر ہوا۔ اس کے بارے میں لکھا ہے کہ جو روایت درایت کے خلاف ہو وہ مقبول نہیں۔

دیکھئے آیت کو کتنا الٹا سمجھا ہے جس کا جواب بالکل سیدھا ہے اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلاً مَّسْحُوْراً سے اثبات مسحوریت کا موجب کفر ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ان کا مقصود (متہم کرنا) مسحوریت میں اس طرح سے کہ نبوت منفی ہو۔ پس یہ انکار نبوت موجب کفر ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو تعلیم بطریق نبوت فرماتے تھے وہ لوگ اس کے منکر تھے اور آپ کو ان دعووں میں مسحور کہتے تھے جو کوئی نبوت کا منکر ہو واقعی کافر ہے۔ مگر جہلاء ایسے لغو استدلال کو سن کر کہتے ہیں کہ کیا اچھی بات کہی مگر اہل باطل ایسی ہی گھڑا کرتے ہیں۔''

(ملفوظات حکیم الامت جلد: ۱۹۔ حسن العزیز جلد سوم: ص ۸۴)

یہ وہ فکری التباس ہے جس کی بنا پر روایت کے متعلق حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

''درایت سے اُس کی تنقید کرنا کا غلط ہے کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنی درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت وظنی الثبوت ہو۔ اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے۔ اور اصول موضوعہ میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے'' کہ ''دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے۔''

ایک وعظ میں حدیث کی حجیت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿یَا یُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰہ وَاَطِیْعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الاَمرِ مِنْکُمْ﴾ ترجمہ: اے ایمان والو تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اولی الامر ہیں ان کا بھی۔

حق تعالی نے اس آیت میں تین ذاتوں کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے اپنی ذات پاک کا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اُوْلِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ (جو لوگ تم میں سے اولی الامر ہیں) کی اطاعت کا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تو مکرر اَطِیْعُوْا لائے اور اُوْلِی الْاَمْرِ کے لئے تکرار اَطِیْعُوْا کا نہیں کیا سو اس کی وجہ یہ تو ہے نہیں کہ حق تعالی کی اطاعت علیحدہ ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت جدا بلکہ اس اسلوب میں ایک فائدہ کی طرف اشارہ لطیف یہ ہے کہ ہر چند کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت عین اللہ تعالی کی اطاعت ہے لیکن بعض خصوصیات کے اعتبار سے من وجہ استقلال ظاہری کا حکم رکھتی ہے پس اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ جیسے قرآن مجید حجت مستقلہ ہے اسی طرح حدیث شریف بھی حجت مستقلہ ہے اور میں قرآن مجید کے ساتھ حدیث شریف کی برابری کا دعوی نہیں کرتا ہوں۔ لیکن اس اعتبار سے دونوں برابر ہیں کہ جیسے قرآن مجید کے احکام کو ماننا ضروری ہے اسی طرح احادیث سے جو احکام ثابت ہیں ان پر بھی ایمان وایقان واجب ہے کسی کو کہنا جائز نہیں کہ جو مسئلہ قرآن شریف میں نہیں ہے میں اس کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ بہت سے مسائل ایسے ہیں جو قرآن شریف میں نہیں احادیث سے ہی ثابت ہوتے ہیں۔ (اشرف الجواب اطاعۃ الاحکام)

غرض بہت سے احکام احادیث سے بھی ثابت ہوئے ہیں۔ اور بعض مسائل وہ ہیں جو اجماع وقیاس ملحق کتاب وسنت کے ساتھ ہیں اس لئے کہ اجماع دو طور سے ہوتا ہے ایک تو یہ کہ کسی مسئلہ کے متعلق خبر واحد تھی پھر اس مسئلہ پر اجماع ہو گیا اور دوسرے یہ ہے کہ وہ مسئلہ قیاس سے ثابت تھا اور اس پر اجماع ہوا پہلی صورت میں تو اجماع کا ملحق بالسنۃ ہونا ظاہر ہے اور دوسری صورت میں الحاق اس لئے ہے کہ قیاس وہی حجت

ہے جو مستنبط من الکتاب والسنہ (قرآن وحدیث سے مستنبط) ہو تو اگر وہ مسئلہ جس پر اجماع ہوا ہے قیاس مستنبط من الکتاب سے ثابت ہے تو یہ اجماع ملحق بالکتاب ہے اور اگر قیاس مستنبط من السنۃ سے ثبوت ہوا تو ملحق بالسنۃ ہے اور اسی تقریر سے قیاس کا الحاق بھی کتاب وسنت سے معلوم ہو گیا اس لئے کہ اس میں قید استنباط من الکتاب والسنۃ کی موجود ہے۔ اور اسی وجہ سے قیاس کو علماء نے مظہر کہا ہے مثبت نہیں مانا، مثبت اصل میں کتاب ہی ہے پس ثابت ہو گیا کہ حدیث شریف میں من وجہ استقلال ہے بہ خلاف اجماع وقیاس کے کہ وہ محض تابع وملحق ہیں صرف کتاب وسنت کی حجیت میں صرف ہمارے اعتبار سے اس قدر فرق ہے کہ قرآن شریف چونکہ تواتر سے ثابت ہے اس لئے وہ قطعی ہے اور احادیث میں بھی جو متواتر ہیں ان کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بعض جو خبر واحد ہیں وہ قطعی نہیں مگر ماننا ان کا بھی واجب وضروری ہے۔ باقی جن حضرات نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ان کے حق میں یہ بھی فرق نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بھی مثل قرآن ہی کے حجت قطعیہ ہے بہر حال نفس حجیت میں سب احادیث مشترک ہیں پس بڑی حسرت ہے ان لوگوں پر جو احادیث کو حجت نہیں مانتے وہ بڑے نور سے محروم ہیں۔ اس کا عجیب نور ہے حتی کہ اس میں اور عامہ بشر کے کلام میں کھلا فرق ہے۔ عام کلام کے سامنے احادیث مثل کلام اللہ کے معلوم ہوتی ہیں ہاں کلام اللہ کے مقابلے میں جب رکھ کر دیکھا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی بندے کا کلام ہے حضرات محدثین کی شان یہ تھی کہ وہ اکثر اپنی فراست سے حدیث موضوع کو سن کر پہچان لیتے تھے کہ یہ موضوع ہے، پھر تحقیق سے موضوع ہونا اس کا ثابت ہوتا تھا۔ (اطاعۃ الاحکام، اشرف التفاسیر ج ۲ ص ۲۷)

کیا محدثین نے اپنی رایوں کو واقعات میں شامل کر دیا؟

بعض خودرو مصنفین پر افسوس ہے کہ وہ محدثین پر اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے واقعات میں اپنی رائے کو شامل کیا ہے لیکن جو شخص محدثین کے حالات سے واقف ہے خوب جانتا ہے کہ محدثین علیہم الرحمۃ نے کس تدین سے کام لیا ہے البتہ یہ اعتراض مطابق واقع کے مؤرخین پر ضرور ہو سکتا ہے۔

صاحبو! محدثین کا تدین اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اگر ایک باب کی حدیث سے ایک بات کو ثابت کرتے ہیں۔ تو اس کے بعد ہی دوسرا باب اس کا معارض صوری بیان کرتے ہیں اور اس میں بھی حدیث پیش کرتے ہیں پس معلوم ہوا کہ ان حضرات کا مقصود محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کا جمع کرنا ہے۔ نہ

کہ اپنی رائے کو ثابت کرنا یا اس پر زور دینا کیوں کہ جب ایک حدیث کے ساتھ دوسری حدیث جو اس پہلی سے صورۃً معارض ہے موجود ہے اور ظاہر ہے کہ اس محدث کی رائے کسی ایک جانب ہوگی تو بصورت ایراد معارض کوئی خاص رائے کیوں کر مقصود ثابت ہوسکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کو اپنی اغراض کی تائید مقصود نہیں ہے بلکہ ان کا مقصود تمام احادیث کا لوگوں کے سامنے پیش کر دینا ہے کہ دیکھیں اور خوب سمجھ لیں۔ ہاں تاریخ میں اس قسم کے واقعات پائے جاتے ہیں کہ ایک مؤرخ نے اپنے خیال کے مؤید واقعات کو لیا۔ اور دوسرے نے اپنے خیالات کے مؤیدات کو۔ پس جب حدیث و تاریخ میں یہ تفاوت ہے تو حدیث قابل وثوق ہوئی اور اس کے مقابل تاریخ قابل وثوق نہ ہوئی تو جو واقعات تاریخ میں حدیث کے خلاف ہوں گے اور حدیث ان کو باطل کرتی ہوگی تو وہ محض ہیچ ہیں ہرگز قابل قبول نہیں۔

حدیث و تاریخ میں یہ تفاوت ہے تو حدیث قابل وثوق ہوئی اور اس کے مقابل تاریخ قابل وثوق نہ ہوئی تو جو واقعات تاریخ میں حدیث کے خلاف ہوں گے اور حدیث ان کو باطل کرتی ہوگی تو وہ محض ہیچ ہیں ہرگز قابل قبول نہیں۔ (الشذ ورفی حقوق بدر البدور ص ۳ تا ۴، اشرف الجواب ص ۴۳۳)

حدیث کی سخت ضرورت ہے:

مولانا رومی کے کلام سے علم حاصل کرنا ہر شخص کا کام نہیں بجز اس کے جس کو خدا تعالی نے علوم عطا فرمائے، یہ کلام ذو وجوہ ہے۔ قرآن شریف کی بعض آیات کی بھی باستثناء محکمات کے یہی شان ہے اس لئے سب فرقوں نے اس سے تمسک کیا ہے کسی کا قول ہے قرآن چوں مرد سخی ست کہ ہر کس و ناکس بدان تمسک تواند کرد اس لئے حدیث کی، اقوال سلف کی سخت ضرورت ہے خود ارشاد فرماتے ہیں کہ **ثم ان علینا بیانہ** یعنی ادائے الفاظ کے پھر بھی حاجت رہتی ہے جو دوسرے طریقہ یعنی وحی خفی سے پوری ہوئی۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۰۔ حسن العزیز جلد ۴ ص ۱۸۵، ۱۸۷)

قرآن مجید میں اتباع رسول کے نصوص احادیث پر عمل کرنے کا حکم دے رہے ہیں۔ (حوادث الفتاوی حصہ ص ۴۴)

ایک ملحد کا صرف تین روزے ماننا:

فرمایا آج کل ایسی خودرائی ہے کہ دین میں بھی جو جس کی سمجھ آتا ہے تراش خراش کرنے کو تیار ہے

اوراس بیبا کی کود دیکھئے کہ جوسمجھ میں آجائے اس میں کسی سے مشورہ بھی نہیں کرتے گویا جوان کے دل میں آتا ہے وہ وحی قطعی ہوتی ہے۔(نعوذ باللہ) ایک شخص نے دعوی کیا ہے کہ روزے اسلام میں صرف تین ہیں اور ایسا خبط ہوا کہ اس کو اشتہار میں چھاپ دیا ہے۔دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے قرآن کریم میں کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کے آگے فرمایا اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ اور اَلْقُرْآنُ یُفَسِّرُ بَعْضُہُ بَعْضاً۔یہی لفظ دوسری جگہ بھی ہے وہاں جو مراد ہے وہی یہاں بھی لینا چاہئے دوسری جگہ یہ ہے وَاذْکُرُفِیْ اَیَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ یہ حج کے بیان میں ہے۔اور اس سے مراد گیارہویں بارہویں اور تیرہویں تاریخ ہے۔تو روزہ بھی انہیں دن کا ہوا۔باقی مولویوں کی گھڑت ہے۔(یہ روزے کے تین ہونے کی دلیل ہے)

''فرمایا حضرت نے نہ معلوم یہ شخص لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَیَّامًامَّعْدُوْدَاتٍ میں کیا مراد لے گا۔شاید یہود کا یہ عقیدہ تھا کہ صرف گیارہویں بارہویں تیرہویں کو عذاب ہوا کرے گا۔سو یہ بالکل خلاف واقع ہے۔اپنے زعم میں دل خوش کرلیا اور سیاق وسباق سب کو بگاڑ دیا۔فَمَنْ شَھِدَمِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ اور شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْہِ الْقُرْآنُ وغیرہ سب سے آنکھ میچ لی۔اوران احمقوں کے یہاں حدیث کوئی چیز نہیں قطع نظر حدیث کے ساتھ عقیدہ رکھنے کے تاریخ کے مرتبہ میں تو اس کو ماننا چاہیے اوراس کا قائل ہونا چاہئے کہ صحابہ نے اور جمہورامت نے تیس روزے رکھے کیا آج تک کسی نے بھی قرآن کے مدلول کو نہیں سمجھا۔ان بیوقوفیوں اور خودرائیوں کا کوئی جواب کہاں تک دے۔لطف یہ ہے کہ کوئی کیسی ہی بدیہی البطلان بات کہے اس کے بھی متبع کچھ نہ کچھ لوگ ہوجاتے ہیں۔بلکہ حق کے متبع جلد نہیں ہوتے اور باطل کے منہ سے نکلنے کی دیر ہے کہ متبع موجود ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۰-حسن العزیز جلد چہارم ص ۶۲)

اِس پر علامہ سید سلیمان ندوی نے ''ایام صیام پر نظر ثانی'' کے عنوان سے مفصل مضمون ''معارف ۔جنوری ۱۹۳۲ء'' میں تحریر کیا تھا۔

فرقۂ قرآنیہ کے موجد کا فسطائی خیال:

''عبداللہ چکڑالوی فرقہ قرآنیہ کا موجد تھا (حدیثوں کے الفاظ اور معانی ہر چیز کو غیر ثابت شدہ کہتا تھا، اس لیے) اُس نے نماز میں سے سنتیں وغیرہ سب اڑا دیں۔اور پھر جہاں ایسی آسانی ہو اس کی طرف کیوں نہ متوجہ ہوں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸-حسن العزیز جلد دوم ص ۱۳۱)

ایک عربی داں گریجویٹ نے یہ تحقیق کرڈالی کہ ''نماز کی مخصوص صورت صرف مسجدوں میں جماعت کے ساتھ پڑھنے والوں کے لیے ہے، علیحدہ اور منفرد اشخاص کے لیے یہ مخصوص صورت واجب نہیں، بلکہ محض دل سے یادِ خدا کرلینا کافی ہے۔'' بیسویں صدی کے تیسرے عشرہ میں الہ آباد یونیورسٹی کے لکچرار جناب نعیم الرحمٰن کا یہ اقتباس ذکر کرنے کے بعد علامہ سید سلیمان ندویؒ تحریر فرماتے ہیں کہ ''سوچنے کی بات ہے کہ یہ گمراہیاں اور غلطیاں کیوں پیش آ رہی ہیں، اس لئے پیش آ رہی ہیں کہ کتاب کے ساتھ ''سنت'' کو نہیں لیا جاتا، یہی غلطی گزشتہ معتزلہ نے بھی کی، اور اب موجودہ معتزلہ بھی کر رہے ہیں.... سوال یہ ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ پر صرف الفاظِ قرآنی القا ہوئے، یا ان کے معانی بھی القا ہوئے،... اور اگر آپ نے اس کے معانی ومطالب اور تشریحات اپنے پیروؤں کو بتائے، تو وہ کیا ہوئے، اور کہاں ہیں، اور کیوں کر مٹ گئے اور کب مٹ گئے، اور وانا لہ لحافظون۔ ہم ہیں اس کی حفاظت کرنے والے، کا وعدہ کیا ہوا....''

مکمل جواب کے لئے دیکھئے مضمون ''لفظ صلوۃ قرآن شریف میں'' از علامہ سید سلیمان ندوی، مقالاتِ سلیمان (۳) ص ۲۷۶ تا ۲۸۳ بحوالہ معارف اکتوبر ۱۹۲۷ء)

قرآن کی فہم بھی حدیث اور فقہ کے بغیر ممکن نہیں:

حدیث تو چوں کہ وحی ہے اگرچہ غیر متلو ہے اس لئے وہ خدا تعالیٰ کی طرف سے قرآن کی شرح ہے اور اس لئے اس کا حکم بھی قرآن شریف کا سا ہے اور مسائل فقہ چوں کہ انہی اصول پر مبنی ہیں جو قرآن وحدیث میں ہیں اس لئے وہ بھی حکم میں وحی کے ہوں گے تو وحی کبھی جلی ہوتی ہے اور کبھی خفی۔ خدا تعالیٰ فرماتے ہیں **ثم ان علینا بیانہ** چنانچہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر آیت ﴿**ان تبدوا مافی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ**﴾ نازل ہوئی تو صحابہ نے یہ سمجھا کہ شاید وساوس پر بھی گرفت ہو۔ اس لئے بہت گھبرائے ان کی گھبراہٹ پر دوسری آیت نازل ہوئی جس نے اس کی تفسیر کردی۔ **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا** اس آیت نے بتلایا کہ وساوس پر جب تک کہ وہ وسوسے کے درجے میں رہیں مواخذہ نہ ہوگا نیز حدیث کے ذریعہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر فرمائی۔

ان اللہ تجاوز عن امتی عما وسوست صدورھا مالم تعمد او تتکلم او کما قال.

پس حدیث قرآن کی تفسیر ہے کوئی نئی چیز نہیں ہے بعض چیزیں چوں کہ حدیث میں بھی مجمل رہ گئی تھیں

مثلاً مسائل ربوا میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **مثلاً بمثل یدا بیدو الفضل ربوا** اور دوسری جگہ یہ فرمایا کہ **دعوا الربوا والریبۃ** اس سے معلوم ہوا کہ ربوا حرام ہے مگر اس کی جزئیات کا پتہ اس سے نہیں چلتا تھا۔ ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بمثل اور یدا بید سے سب جزئیات کو نکال دیا جن کو عوام الناس نہ سمجھ سکتے تھے اور اسی لئے علم اصول مدون کیا۔ نیز یہ بھی کہہ دیا کہ **القیاس مظہر لامثبت** جس میں اس بات کا اقرار ہے کہ ہم نے کوئی نئی بات نہیں کہی۔ جو کچھ کہا ہے حدیث وقرآن ہی کی تفسیر ہے اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جابجا قرآن میں یہ ارشاد فرمایا کہ جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں وحی سے فرماتے ہیں کوئی بات وحی کے خلاف نہیں تو اس سے ان لوگوں کی غلطی معلوم ہوگئی جو حدیث یا فقہ کو نہیں مانتے اور محدثین اور فقہاء پر اعتراض کرتے ہیں۔ (اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۲۵۶)

فسبح بحمد ربک میں تسبیح صلاۃ کے معنی میں ہے یہ حدیث ہی سے معلوم ہوا:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہود کے اس قول سے سخت رنج پہونچا تھا **ان اللہ استلقی علی العرش فی یوم السبت للراحۃ** (نعوذ باللہ منہا) کہ اللہ تعالیٰ چھ دن میں آسمان اور زمین پیدا کر کے ساتویں دن یعنی سنیچر کو عرش پر لیٹ گئے تا کہ تھکن دور ہو اور آرام ملے **نعوذباللہ نعوذباللہ** ۔اور اس پر یہود کے قول کے رد کے لئے یہ آیت نازل ہوئی **ولقد خلقنا السموات والارض وما بینھما فی ستۃ ایام وما مسنا من لغوب فاصبر علی مایقولون** (ہم نے بے شک آسمان وزمین کو اور ان کے درمیانی اشیاء کو چھ دن میں پیدا کیا مگر ہم کو کچھ تھکن ذرا بھی نہیں ہوئی ......پس آپ ان (یہودیوں) کی باتوں پر صبر کیجئے (زیادہ رنج نہ کیجئے) اور) اس کے بعد یہ بڑھایا **وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل الغروب** (اور اپنے رب کی تسبیح وتحمید کرتے رہیے) جس میں نماز کا حکم ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ اس (نماز) کو تسلی میں کیا دخل ہے، کیوں کہ یہ قرآن ہے جس کا لفظ لفظ مربوط ہے کوئی بات بے ربط نہیں تو فاصبر علی مایقولون کے بعد تسبیح بمعنی صلوۃ کا امر یہ بتاتا ہے کہ صلوۃ معین صبر ہے۔ (اور یہ کہ تسبیح صلوۃ کے معنی میں ہے یہ حدیث ہی سے معلوم ہوا۔ ف) (اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۸۴)

(حضور صلی اللہ علیہ وسلم) کے علم کی یہ حالت کہ تمام دنیا کو علم سکھلا دیا عرب کے جاہلوں کو ارسطو افلاطون سے زیادہ حکیم بنا دیا یہ کمال ہدایت نہیں تو کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا اندازہ احادیث

کے پڑھنے اور قرآن میں غور کرنے سے معلوم ہوسکتا ہے چنانچہ قرآن کے مطالب کو ایسا کوئی شخص حل نہیں کرسکا جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو جانتے تھے ادھر احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصلاح اخلاق و تہذیب نفس و حسن معاشرت و تمدن و قضاء و امارت و سلطنت سے جو اصول و قواعد بیان فرمائے ہیں ان کو دیکھ کر آپ کے علوم کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ بھلا کوئی شخص بھی ایسا جامع ہوسکتا ہے جو عبادات کی بھی کامل تعلیم دے اخلاق کی بھی معاملات کی بھی معاشرت کی بھی اور تمدن و سیاست کی بھی، پھر تعلیم بھی کیسی پاکیزہ جس کی نظیر ملنا محال ہے۔ (سوچنے کی بات ہے کہ یہ سب چیزیں حدیثوں سے ہی ملیں گی اور حدیث ہی حجت نہیں۔ ابناء زمانہ کی عقل حجت، ان کی فہم حجت، تاریخ حجت، سب حجت مگر صحابہ کی فہم حجت نہیں حدیث کے علوم حجت نہیں۔ فیاللعجب۔ ف) (اشرف التفاسیر جلد۴ص ۳۱۸)

قرآن وحدیث دلیل صحیح کے مقابلہ میں تاریخ بھی حجت نہیں:

ایک فاضل مفسر نے کسی آیت کے متعلق یہ اشکال لکھ کر بھیجا کہ ان واقعات کا ذکر تاریخ میں نہیں ملتا اس پر حضرت اقدس نے علاوہ دیگر علمی تحقیقات کے یہ بھی تحریر فرمایا کہ اگر اس شبہ کو وقعت دی جاوے تو قرآنی خوارق کا سب کا انکار کرنا پڑے گا کس کس کو تاریخ سے ثابت کیا جائے گا، آہ۔ پھر زبانی فرمایا کہ تاریخ بھی کوئی حجت ہے تاریخ کا اعتبار ہی کیا، اگر کوئی تاریخ کو دلیل صحیح کے مقابلہ میں پیش کرے گا تو ہم اس سے کہیں گے کہ اس کی کیا دلیل کہ یہ تاریخ صحیح ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۰۔ حسن العزیز جلد۴ص ۱۶۳،۱۶۴)

اور محدثین پر (ایک یہ بھی۔ ف) اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے واقعات میں اپنی رائے کو شامل کیا ہے، لیکن جو شخص محدثین کے حالات سے واقف ہے، خوب جانتا ہے کہ محدثین علیہم الرحمۃ نے کس تدین سے کام لیا ہے۔ البتہ یہ اعتراض مطابق واقع کے مؤرخین پر ضرور ہوسکتا ہے۔

صاحبو! محدثین کا تدین اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اگر ایک باب کی حدیث سے ایک بات کو ثابت کرتے ہیں، تو اس کے بعد ہی دوسرا باب اس کا معارض صوری بیان کرتے ہیں، اور اس میں بھی حدیث پیش کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ان حضرات کا مقصود محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کا جمع کرنا ہے.......... ہاں تاریخ میں اس قسم کے واقعات پائے جاتے ہیں، کہ ایک مؤرخ نے اپنے خیال کے مؤید واقعات کو لیا، اور دوسرے نے اپنے خیالات کے مؤیدات کو۔ پس جب حدیث و تاریخ میں یہ تفاوت ہے، تو

حدیث قابلِ وثوق ہوئی، اوراس کے مقابل تاریخ قابلِ وثوق نہ ہوئی۔تو جو واقعات تاریخ میں حدیث کے خلاف ہوں گے اور حدیث ان کو باطل کرتی ہوگی، تو وہ محض ہیچ ہیں ہرگز قابل قبول نہیں۔

(علم کلام جدید حصہ اول ص ۲۰۵ بحوالہ الشذ ورفی حقوق بدرالبدور ص ۳ تا ۴، اشرف الجواب ص ۴۳۳)

اگراس شبہ کو وقعت دی جاوے (کہ قرآن میں مذکور واقعات کا ذکر تاریخ میں نہیں ملتا، جیسا کہ ایک فاضل مفسر نے کسی آیت کے متعلق یہ اشکال لکھ کر حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے پاس بھیجا تھا، اس کے جواب میں علاوہ دیگر علمی تحقیقات کے مولانا تھانویؒ نے یہ بھی تحریر فرمایا کہ) اگراس شبہ کو وقعت دی جائے ،تو قرآنی خوارق کا، سب کا انکار کرنا پڑے گا، کس کس کو تاریخ سے ثابت کیا جائے گا؟ پھر زبانی فرمایا کہ تاریخ بھی کوئی حجت ہے، تاریخ کا اعتبار ہی کیا؟ اگر کوئی تاریخ کو دلیل صحیح کے مقابلہ میں پیش کرے گا، تو ہم اس سے کہیں گے کہ اس کی کیا دلیل کہ یہ تاریخ صحیح ہے؟ (علم کلام جدید حصہ اول ص ۲۰۹)

اوراس باب میں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے جو وضاحت فرمائی، اس کا تذکرہ بھی مناسب ہے، فرماتے ہیں: ’’چونکہ ادنیٰ درجہ کی روایتِ حدیث سے بشرطیکہ کسی اعلیٰ درجہ کی روایت یا اپنی کسی مساوی ہی درجہ کے معارض نہ ہو، بڑے بڑے مؤرخوں کی روایتوں سے زیادہ قابلِ اعتبار ہے......نہ اپنے خیال کا وہ اعتبار ہے، نہ کسی تاریخ کا وہ اعتبار ہے جس قدر حدیثِ ضعیف کا اعتبار ہونا چاہئے۔ اوراگر کسی امام نے قیاس کو حدیثِ ضعیف سے بڑھ کر بھی سمجھا ہے تو اس کی یہ وجہ ہے کہ قیاس ماخوذ حدیثِ صحیح یا متواترات سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں حدیثِ ضعیف سے قیاس بڑھ کر نہ رہا، وہ حدیثِ صحیح یا متوترات، اس سے بڑھ کر رہی۔‘‘ (تصفیۃ العقائد)

حدیث سے بے اعتقادی فہم کو مسخ کردیتی ہے:

وَ ما نَتَنَزَّلُ اِلّا بِامرِ رَبِّكَ (۱۶:۲۷) (ہم آپ کی درخواست کا جبرئیل علیہ السلام کی طرف سے جواب دیتے ہیں، سنئے! وہ یہ ہے کہ) ہم (یعنی فرشتے) بدون آپ کے رب کے حکم کے وقتاً فوقتاً نہیں آسکتے۔ اُسی کی (ملک ہیں ہمارے آگے کی سب چیزیں (مکان ہو یا زمان، مکانی ہو یا زمانی)...ف: بعض نے جن کو حدیث سے اعتقاد نہیں۔ اِس آیت کو اہلِ جنت کا قول بتایا ہے کہ جنت میں جا کر کہیں گے کہ ہمارا یہ نزولِ جنت بامرِ رب ہوا ہے۔ الخ ۔لیکن اول تو یہ صحیح شانِ نزول کے خلاف ہے۔‘‘ (بیان ملتانی جلد ۲ ص ۴۴۶) شانِ نزول **وَ مـا نَتَنَزَّل** کا جیسا بخاری وغیرہ نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے

جبرئیل علیہ السلام سے آرزو ظاہر فرمائی تھی کہ ذرا زیادہ آیا کرو۔ اِس پر یہ آیت نازل ہوئی۔‘‘ ’’دوسرے **نَتَـنَـزَّل** کے معنی ہیں بار بار نازل ہونے کے اور یہ جنت میں مفقود ہے۔ تیسرے اِس صورت میں بجائے **بِامرِ رَبّك** کے **بِامرِ رَبّنا** زیادہ مناسب وقرینِ بلاغت تھا۔‘‘ (بیان ملتانی جلد۲ ص۴۴۶)

انتباہ ششم پر تمہیدی گفتگو

اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اجماع کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا اس لئے اس کو حجت ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا۔لیکن یہ بات شریعت کے متعلق بھی اُسی طرح نا درست جس طرح دوسرے قوانین کے متعلق۔اور چونکہ کسی بھی قانون کے کل دفعات حجت ہوتے ہیں اس اصول پر قرآن وحدیث کے کل قوانین میں سے ایک قانون یہ ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے۔

قانون فطری عقلی بھی اجماع کے حجت ہونے کی تائید کرتا ہے کیوں کہ ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر اتفاق آراء ہے۔

کسی امر پر سلف کا ایک زمانہ میں اگر اجماع ہو گیا ہو تو چونکہ ہماری نسبت سلف کے ساتھ ایسی ہے جیسی غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے پس انکے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہو گا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔

یہ بات اس وقت ہے جب اجماع کی تائید میں نص صریح نہ ہو لیکن جب اجماع کی تائید میں نص صریح موجود ہو تو اجماع کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہوگی۔

اگر اجماع نص کے موافق ہوا ہو لیکن اس نص کی مخالف کوئی دوسری نص ہو تو بھی اجماع کی مخالفت جائز نہیں کیوں کہ نص دونوں جانب ہے اور ایک کو اجماع کی موافقت سے قوت ہوگئی۔

اگر اجماع کے موافق کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جائے گا کہ اجماع کے وقت کوئی نصِ ظاہر ہو گی جو منقول نہیں ہوئی کیونکہ نص کی مخالفت ضلالت

ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال ہے۔

انتباہ ششم
متعلق اجماع منجملہ اصول شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس سو اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ:

غلطی نمبر(۱) اجماع کو حجت نہ سمجھنا:

اس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا اس لیے اس کو حجت ملزِمہ نہیں قرار دیا جاتا۔ سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے اس میں نقل پر مدار ہے (جس کے متعلق اصل موضوع نمبر۲ سے یہ قاعدہ معلوم ہو چکا ہے کہ دلیل نقلی صحیح سے جو بات ثابت ہو، اُس کا قائل ہونا ضروری ہے۔) سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو چنانچہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اصول میں مصرّحاً مذکور ہے

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے سوال کیا کہ اجماع امت کا حجت شرعیہ ہونا قرآن مجید سے بھی ثابت ہے یا نہیں؟ اس کے جواب کے لئے آپ نے چار دفعہ کلام مجید ختم کیا جب یہ آیت خیال میں آئی ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ جس سے اجماع امت کا حجت شرعیہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۱۰ص۸۴)

''اِس اصل کو فقہاء نے جماع امت کے حجت شرعی ہونے کا مبنی قرار دیا ہے۔ اور تقریر استدلال یہ ہے کہ طریق مومنین سے الگ ہونا جب حرام ور مستحقِ جہنم ٹھہرا، تو لازمی ہے کہ اُس کا عکس یعنی اِتباع طریق

مومنین واجب ہوااور اُس کی مخالفت بھی کتاب وسنت کی مخالفت کے بعد ناجائز ٹھہرے اور یہاں قرآن مجید نے عدم اِتباعِ طریقِ مومنین کومخالفتِ رسول کے ساتھ جمع کر کے فرمایا ہے۔'' (تفسیر ماجدی جلداص۷۹۶ نیز بہ حوالہ ابن کثیر)

احادیث درباب اجماع:

عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لايجمع امتى اوقال امةَ محمد على ضلالةٍ ، ويد الله على الجماعة ومن شَذَّ شُذَّ فى النار رواه الترمذى. وعنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شَذّ شُذّ فى النار رواه ابن ماجة من حديث انس. وعن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عله وسلم (فى حديث طويل) وعليكم بالجماعة والعامة رواه احمد . وعن ابى ذر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواه احمد وابو داؤد (مشكوٰة باب الاعتصام) وقال فى المرقاة فى الحديث الاول فيه دليل على حجية اجماع الامة قلت وكذا فى مابعده لانه اذا لم يجز مخالفة الجماعة فكيف بمخالفة الجميع. (التقصير فى التفسير ص ۱۹، ۲۰)

بعض مسائل وہ ہیں جواجماع وقیاس ملحق کتاب وسنت کے ساتھ ہیں اس لئے کہ اجماع دوطور سے ہوتا ہے ایک تو یہ کہ کسی مسئلہ کے متعلق خبرواحد تھی پھراس مسئلہ پراجماع ہوگیا اور دوسرے یہ ہے کہ وہ مسئلہ قیاس سے ثابت تھااوراس پراجماع ہوا پہلی صورت میں تواجماع کا ملحق بالسنۃ ہونا ظاہر ہےاور دوسری صورت میں الحاق اس لئے ہے کہ قیاس وہی حجت ہے جومستنبط من الکتاب والسنۃ (قرآن وحدیث سے مستنبط) ہوتو اگر وہ مسئلہ جس پراجماع ہوا ہے قیاس مستنبط من الکتاب سے ثابت ہےتو یہ اجماع ملحق بالکتاب ہےاوراگر قیاس مستنبط من السنۃ سے ثبوت ہواتو ملحق بالسنۃ ہے۔ (اشرف التفاسیر ج۲ص ۲۷)

اجماع کے متعلق ایک مثال:

(کفار ومشرکین کو عذاب دائمی ہوگا، کے ضمن میں ارشاد فرماتے ہیں خلودودوام کے منافی بھی نہیں......مشرکین کا خلود بمعنی دوام ہی ہوگا (اور) خلود کے معنی مکث طویل ہونے سے اس آیت کی تفسیر

واضح ہوگئی جو قاتل عمد کے بارے میں وارد ہے وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَائُهُ جَهَنَّم خَالِداً فِيُهَا کہ اس سے قتل عمد کی توبہ کا مقبول نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ کیوں کہ اس میں خلود بدوں قید دوام مذکور ہے اور خلود دوام کو مستلزم نہیں۔ نہ یہاں کوئی قرینہ ارادۂ دوام کے لئے مرجح ہے۔ اس لئے مدلول آیت صرف اس قدر ہے کہ قاتل عمد کو زمانۂ دراز تک عذاب جہنم ہوگا مگر کسی وقت نجات ہوجائے گی، گو مدت دراز کے بعد ہو اور جب وہ مستحق نجات ہے تو اس کی توبہ بھی قبول ہونی چاہئے اس میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک قاتل عمد کے لئے توبہ نہیں۔ مگر جمہور صحابہؓ کے نزدیک قبول ہے پھر صحابہ کے بعد تابعین و تبع تابعین و آئمہ مجتہدین کا اس پر اجماع ہوگیا کہ اس کی توبہ مقبول ہوسکتی ہے جب کہ قاعدہ شرعیہ سے ہو اور قاعدہ ہے کہ اجماع متاخر اختلاف متقدم کا رافع ہوتا ہے لہٰذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ (اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۳۳۱)

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں اسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔ اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاقِ آراء ہے وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں یا اس سے مرجوح کیسے ہوگا؟

غلطی نمبر (۲) حضراتِ سلف کے اجماع کے خلاف بعد والوں کے اتفاق کا مغالطہ:

اور اگر یہ شبہہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کرلیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہوسکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین کا اتفاق معتبر ہوسکتا ہے۔ سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علماً وعملاً بہت انحطاط پاویں گے جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔

البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہواس میں اس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا اور اس میں ایک فطری راز ہے وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر مُمہّد ہو چکا تو سمجھنا چاہیے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا حجت ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا اس لیے تائید حق ساتھ نہ ہوگی اور جسمیں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل خلوص ہے اور خلوص میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابل اعتبار ہوگا۔ یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گو وہ رائے بھی مستند الی النص ہوگی لیکن نص صریح موجود نہیں تھی۔ اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہو گیا ہے تو اس کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے۔ اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟ سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیوں کہ نص نص برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ ہونا خلاف نقل اور خلاف عقل ہے۔

(۳)سلف کے اجماع کے خلاف نص ظاہر کا مغالطہ:

سلف کے اجماع کے خلاف اگر کوئی نص ظاہر ہو تو بھی اجماع سلف مقدم ہوگا:

بلکہ ہر گاہ دلیل نقلی سے امر مجمع علیہ کے ضلالت ہونے کا امتناع ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اجماع کا مستند کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاویگا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی کیونکہ نص کی مخالفت ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال ہے پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔ پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجماع کے راجح ہوگئی پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے اور اجماع اس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو دلیل انّی کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع بین الصلاتین بلا سفر بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احمر کے وقت اذن تسحّر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

انتباہ ہفتم پر تمہیدی گفتگو

یہ انتباہ قیاس سے متعلق ہے اس میں مندرجہ ذیل غلطیاں کی جاتی ہیں۔

غلطی نمبر (۱) حقیقت قیاس میں: قیاس کی حقیقت یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو بلکہ اس میں خفا ہو تو ضرورت ہوگی اس حکم خفی کے استخراج کی۔ لیکن اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے چنانچہ محاورات میں بولتے ہے ہمارا یہ خیال ہے۔ یہ حقیقت میں مستقل شارع بننے کا دعوی ہے۔ دوسری غلطی محل قیاس میں: کہ منصوص میں بھی بلاضرورت علت نکال کر اجتہاد کرنا۔

تیسری غلطی غرض قیاس میں: قیاس کی اصلی غرض تو حکم کا متعدی کرنا ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف کرنا منصوص میں۔ اور اب قیاس وا، جتہاد کے نام سے خود منصوص میں ہی تصرف کے درپے ہیں۔

چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں: یعنی ہر شخص کو اجتہاد کا اہل سمجھتے ہیں۔

مجتہدین نے جو مسکوت عنہا امور میں تعدیہ حکم کی ضرورت کے تحت علتیں نکال کر شریعت کے احکام ظاہر کئے ہیں۔ ایک تو وہاں تعدیہ حکم کی ضرورت تھی دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا اور یہاں دونوں باتیں مفقود ہیں۔ اور کم علمی کے علاوہ بڑا حاجب یافت حق میں اتباع ہوا ہے۔

لیکن اگر بالفرض اجتہاد کی اہلیت رکھنے والا شخص اب بھی پایا جاتا ہو تو سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے اگر اجتہاد سے کام لیا جائے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنے غرض کے موافق ہو اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نا اہل اس کو بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی بہانہ اجتہاد کا کریں گیں پھر خشیت،

تدین، تقوی، سب مختل ہو جائیگا۔

انتباہ ہفتم

متعلق قیاس منجملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رہ گیا اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔

پہلی غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت کے سمجھنے میں:

ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقت واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل (چھوٹا ہوا) نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو، خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی جیسا کہ انتباہ سوم کی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ (آیت وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ احکامِ شریعت صرف معاد اور آخرت کے ہی امور سے متعلق نہیں ہیں؛ بلکہ امور معاشیہ میں بھی ہم کو ان کا پابند کیا گیا ہے۔) اس لیے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے مگر بوجہ خفاءِ دلالت، خفی ہے۔ پس ضرورت ہوگی اس حکم خفی کے استخراج کی۔

مخفی حکم کے استخراج کا طریقہ:

اس کا طریقہ ادلۂ شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے اُن میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ اُن (نص میں مذکور امور) میں سے خاص خاص صفات و کیفیات میں کس (امر) کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے؟ پھر یہ دیکھو کہ اِس امر منصوص الحکم میں اِس کے حکم منصوص کی بناء، بظن غالب کونسی صفت و کیفیت ہے،؟ پھر اِس صفت و کیفیت کو اِس امر مسکوت عنہ میں دیکھو متحقق ہے یا نہیں؟ اگر متحقق ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے۔

اوراس منصوص الحکم کومقیس علیہ اوراس امر مسکوت الحکم کومقیس اوراس بناء حکم کوعلت اوراس اثبات حکم کوتعدیہ اور قیاس کہتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اِذن شریعت میں وارد ہے جیسا اصولیین نے ثابت کیا ہے۔پس درحقیقت مُثبِتِ حکم نص ہی ہے قیاس اس کا محض مُظہِرٌ ہے۔

(''یعنی جو احکام نصوص میں مضمر ہیں اور عام اَفہام کی رسائی سے بعید ہیں، اُن کو قیاس صرف ظاہر کر دیتا ہے، مستقلاً کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا چناں چہ کتاب اِعلاءُ السُّنن اِس کا بین شاہد ہے۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۱۰-الافاضات الیومیہ ج۱۰اص۲۳۲) جیسے وہ احکام حضورﷺ کی طرف منسوب ہیں جو منصوص ہیں۔اِسی طرح وہ احکام بھی حضورﷺ ہی کی طرف منسوب ہیں جو از قسم اِجتہادیات ہیں۔کیوں کہ ''القیاسُ مُظھِرٌ لا مُثبِتٌ''یعنی فقہاء نے جو احکام کا اِستنباط کیا ہے،تو اُنہوں نے اپنی طرف سے یہ حکم ایجاد نہیں کیا؛ بلکہ قرآن وحدیث میں جو کچھ مخفی تھا، اُس کو سب کے سامنے کر دیا۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۰-الافاضات الیومیہ ج۱۰اص۲۹۱))

اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بالطریق المذکور نہیں ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں، چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبح عقلی ثابت ہے۔اس رائے کی مذمت نصوص واقوال اکابر میں آئی ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً ونقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔

دوسری غلطی قیاس کے موقعہ اور محل کی تعیین میں:

دوسری غلطی محل قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اوراس میں تعدیۂ حکم کے لئے منصوص میں ابدائے علت کی حاجت ہوتی ہے تو بدون ضرورت تعدیۂ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلاضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً وعدماً اس کے وجود وعدم پر دائر کرتے ہیں جیسا انتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔

(''اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔چنانچہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ انہوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض سمجھ کر اپنے کو نظیف دیکھا،تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر، اُس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز

اُڑادی ۔اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔ اور اسی طرح نواہی میں ،مثل سودو تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔‘‘)

تیسری غلطی غرض قیاس میں:

اوراسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرضِ قیاس میں کہ غرضِ اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں، نہ کہ تصرف منصوص میں۔ (اس تعدیہ کا ’’مجتہد کو حق ہے۔اور مجتہد کو بھی ہمیشہ حق نہیں ؛بل کہ وہاں تعلیل کا حق ہے جہاں تعدیۂ حکم کی ضرورت ہو۔اور وامور تعبدی ہیں جن کا تعدیہ نہیں ہوسکتا ،وہاں قیاس کا مجتہد کو بھی حق نہیں۔۔اس لیے فقہاء نے صلوۃ وصوم ،زکوۃ وحج میں تعلیل ہیں کی۔کیوں کہ اِن کی فرضیت کی بنا تعبد ہے‘‘ کرنے کی بھی اجازت نہیں دیتا۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۱ص ۱۷۳۔)

چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں:

چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جُرأت کے لکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ لکم دینکم ولی دین نے اجتہاد کو ہر شخص کے لئے عام کر دیا حالانکہ علماء اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہو جاتا ہے اور لکم دینکم ولي دين کے یہ معنی بھی نہیں ہیں؛ (بلکہ مخاطب کے شرک پر وعید ہے کہ’’تم کو تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھ کو میرا بدلہ۔‘‘ بیان القرآن جلد۱۲ص۱۲۲)

ہر شخص اجتہاد کا اہل نہیں ہوسکتا:

اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا کیوں کہ جو حاصل ،حقیقتِ قیاس و اجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اُس کی نظیر وکلاء کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو،اُس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو،تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔اسی طرح یہاں بھی سمجھئے!

دور حاضر میں اجتہاد کی قوت و ملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں؟

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں؟

یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقۂ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اِس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے، کیوں کہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے۔ اس لئے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جاوے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد وقیاس پر اعتماد نہ کرے۔

ہمارے اندر غرض پرستی اور بہانہ جوئی غالب ہے:

کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی وبہانہ جوئی غالب ہے، اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اُسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو اور پھر اُس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اِس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعوی، اجتہاد کا کریں گے اور تقوی وتدین سب مختل ہوجاویگا۔

(ہمارے مجمع کو بھی بعض لوگ غیر مقلد کہتے ہیں، اور غیر مقلد ہم کو مشرک کہتے ہیں، بات یہ ہے کہ ہمارے مجمع میں مقلدین کی طرح ہر تقلید جائز نہیں چناں چہ اگر امام کی دلیل سوائے قیاس کے کچھ نہ ہو اور حدیث معارض موجود ہو تو قول امام کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ جیسے ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام میں ہوا ہے کہ امام صاحب نے قدر غیر مسکر کو جائز کہا ہے اور حدیث میں اس کے خلاف کی تصریح موجود ہے، یہاں امام صاحب کے قول کو چھوڑ دیتے ہیں، مگر اس کے لئے بڑے تبحر کی ضرورت ہے، کسی مسئلہ کی نسبت یہ کہنا بڑی مشکل ہے کہ اس میں سوائے قیاس کے کچھ نہیں ہے، اس واسطے کہ کہیں احتجاج بعبارت النص ہوتا ہے اور کہیں باشارۃ النص اور یہ سب احتجاج بالحدیث ہے، البتہ ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام کے خلاف واقعی کوئی دلیل سوائے قیاس کے نہیں ہے۔ رہے آثار صحابہ سو وہ حدیث کے مقابل نہیں ہوسکتے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۰ ص ۲۹۸، ۲۹۹)

ایک صاحب کہتے تھے کہ غیر مقلدین جو عمل بالحدیث کا دعوی کرتے ہیں، اس سے کیا مراد ہے، بعض احادیث مراد ہیں یا کل، اگر بعض مراد ہیں تو ہم بھی عامل بالحدیث ہیں اور اگر کل مراد ہیں تو وہ عامل بالحدیث نہیں کیوں کہ تعارض کے وقت دو حدیثوں میں سے ایک کو ضروری چھوڑنا پڑتا ہے۔ (ایضا)

ایک غیر مقلد گنگوہی نے کہا کہ ہم لوگوں میں احتیاط بالکل نہیں ہے، ہمارا عمل بالحدیث صرف آمین بالجہر اور رفع یدین میں ہے اس کے سوا کسی عمل کی طرف ہمارا ذہن ہی نہیں جاتا، چناں چہ میں عطر میں تیل ملا

کر بیچتا ہوں، اور واقعی متقی جس کو کہتے ہیں وہ ان میں ایک بھی نہیں الا ماشاء اللہ۔ یہ کیسی گہری بات ہے، اس میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیوں ان میں متقی نہیں ہوتے جب کہ ہر بات میں عمل بالحدیث کا دعوی ہے؟۔ وجہ یہی ہے کہ کسی ایک کے پابند نہیں ہیں، ذرا کوئی بات پیش آئی سوچ کر کسی ایک روایت پر عمل کرلیا اور روایتوں میں سے انتخاب کرنے کے لئے اپنی رائے کو کافی سمجھا۔ پس اس کو صورۃً تو چاہے کوئی اتباع حدیث کہہ لے مگر جب اس کا منتہا رائے پر ہے تو واقع میں اتباع رائے ہی تو ہوا''.....

''ہاں اگر کوئی احتیاط کرے اور مختلف اقوال میں سے احوط پر عمل کرے تو اس کو اتباع نفس دنیوی نہ کہیں گے اور اس میں فی نفسہ کوئی حرج بھی نہیں، لیکن اول تو ایسا کرتا کون ہے اور یہ بہت مشکل ہے، کوئی کر کے دیکھے تو معلوم ہو کہ کس قدر دشواریاں پیش آئیں گی اور ایسے محتاط کو بھی اجازت اس واسطے نہ دیں گے کہ دوسروں پر اثر برا پڑتا ہے، اس کی احتیاط کی تقلید تو کوئی نہ کرے گا، ہاں اس کی عدم تقلید کی تقلید کرلیں گے، اور پھر وہی اتباع ہوی باقی رہ جائے گا۔ ہاں اگر یہ شخص گمنام جگہ ہو اور اطمنان ہو کہ دوسروں پر اثر نہ پڑے گا تو اس کا معاملہ اللہ پر ہے، اگر اس کی نیت سچی ہے اور خوف خدا سے احوط کو اختیار کرتا ہے تو کچھ حرج نہیں ہے، لیکن ایسی نظیر شاید ایک بھی ملنا مشکل ہے، یہ صرف توسیع عقلی ہے''۔ ملفوظات حکیم الامت جلد۲۰ ص ۲۶۹)

اس (قیاس کے اہل) کی نظیر حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتی کہ حکام ما تحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بناء پر نہیں دیجاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کاروائی کر کے ملک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہو جاوے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

''قانون وہ ہے جو کہ پارلیمنٹ نے تجویز کیا ہے اور اس کے معنے وہ ہیں جو کہ جج سمجھتے ہیں کیوں کہ آپ سے براہ راست تو خط و کتابت ہی نہیں جو وہ خود آپ سے اس کے معنی بیان کرتے۔ پس جن لوگوں کو انہوں نے قانون فہمی کا اہل سمجھ کر عہدہ دیا ہے وہ جو معنی قانون کے بیان کریں اس کو ماننا پڑے گا کہ قانون کے درحقیقت یہی معنی ہیں۔ دیکھئے جب ایک ہائی کورٹ کا جج ایک فیصلہ دیتا ہے تو کیا اس وقت آپ کا یہ کہنا سماعت ہوگا کہ قانون کے یہ معنے نہیں جو تم نے سمجھے۔ ہرگز نہیں اور اگر کوئی ایسا کرے کہ اس کے ساتھ گلخپ ہو اور حکم نہ مانے تو اس کو قانون کی مخالفت قرار دیا جاوے گا۔ اور اس کے لئے سزائے جیل تجویز ہوگی۔ اگر اس

وقت آپ یہ کہیں کہ صاحب آپ حکم ہی نہیں سمجھے قانون کے یہی معنی ہیں جو میں سمجھتا ہوں، تو کیا آپ کے اس کہنے کی سماعت ہوگی؟ ہرگز نہیں بلکہ یہ جواب ملے گا کہ تم اپیل کر و سو دیکھئے کہ ہائیکورٹ کے جج قانون کے سمجھنے والے تسلیم کر لئے گئے ہیں۔اور جو وہ قانون کے معنی بیان کریں اس کی مخالفت قانون ہی کی مخالفت قرار دی گئی ہے۔کیوں کہ پارلیمنٹ کے حکام ہر مقدمہ کا فیصلہ خود تو کرتے نہیں بلکہ وہ اصول کلیہ بنا دیتے ہیں۔ اس لئے قانون کے سمجھنے والے ہائیکورٹ کے جج قرار دیئے گئے ہیں تو ہر چند کہ ہائیکورٹ کی مخالفت کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ میں پارلیمنٹ کا خلاف نہیں کرتا بلکہ جو یہ اس قانون کے معنی بیان کرتے ہیں اس کے خلاف کرتا ہوں، مگر اس کا یہ عذر نہیں سنا جائے گا اور اس کو پارلیمنٹ ہی کا مخالف سمجھا جائے گا۔بس ایسے ہی حضرات ائمہ مجتہدین چونکہ قرآن وحدیث کے سمجھنے والے مان لئے گئے ہیں اس لئے ان کی مخالفت خدا اور رسول کی مخالفت ہے گو حدیثیں کسی شخص کو ان سے زیادہ معلوم ہوں مگر کثرت معلوم سے مجتہد نہیں ہوسکتا۔'' (الجلالللا بتلا ص۱۰۱، اشرف الجواب ص ۲۷۵)

''شامی میں نقل کیا ہے کہ بعد چوتھی صدی کے اجتہاد بند ہو گیا۔پھر اگر کہیں منقول بھی نہ ہو تب بھی یہ تو ایک واقعہ ہے جب ایسا شخص پیدا نہیں ہوتا اس لئے لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ باب اجتہاد بند ہو گیا۔اور یہ امر کہ اب ایسا شخص نہیں ہے اس کا امتحان تو بہت آسان ہے کہ جس شخص کو اجتہاد کا دعوی ہو۔وہ فقہاء کے فتاوے سے قطع نظر کر کے کلام اللہ وحدیث سے چند مسائل کو نکالے اور پھر ان ہی مسائل میں فقہاء کے کلام کو دیکھے تو خود ہی کہہ دے گا کہ واقعی کلام اللہ اور حدیث کو فقہاء ہی نے سمجھا ہے۔میں نے ریل میں ایک مدعی اجتہاد سے کہا کہ دو شخص ہیں ایک کو حاجت وضو کی ہے اور دوسرے کو غسل کی اور پانی ہے نہیں دونوں نے تیمّم کیا۔ اور دونوں سب باتوں میں برابر ہیں۔صرف فرق اسی قدر ہے کہ ایک نے تیمّم وضو کا کیا ہے اور دوسرے نے غسل کا بتلاؤ کون شخص مستحق امامت کا زیادہ ہوگا۔انہوں نے جواب دیا کہ وضو والا زیادہ مستحق ہے کیوں کہ اس کی طہارت قوی ہے......میں نے کہا کہ اب فقہاء کا جواب سنو وہ یہ کہ تیمّم عن الغسل کی امامت افضل ہے کیوں کہ تیمّم نائب اصل کا ہے اور غسل قوی ہے تطہیر میں، بہ نسبت وضو کے۔اور افضل کا نائب افضل ہوتا ہے، اس لئے غسل کا تیمّم افضل ہوا۔اور یہ مسلم ہے کہ غسل والا افضل ہے امامت میں وضو والے سے لہذا تیمّم غسل کا بڑا ہوا۔انصاف سے کہنے لگے واقعی ہمارا فہم کچھ بھی نہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۹ ص۱۰۴، ۱۰۵)

حاصل اغلاط متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو حجّت بھی مانا اور ثابت بھی مانا؛ مگر اُس کی دلالت میں غلطی کی۔ اور حدیث کو حجت تو مانا؛ مگر ثبوت میں کلام کیا اس لیے دلالت سے بحث ہی نہیں کی۔ اور اِجماع کو حجت ہی نہیں مانا اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے اس کو اُصل معیار ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

افادات

ظن اور قیاس:

﴿اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً﴾

ترجمہ: یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل بات امرحق کے اثبات میں) ذرا بھی مفید نہیں ہوتی۔

شانِ نزول اس کا یہ ہے کہ دین کے باب میں کفار انبیاء علیہم السلام کے مقابلے میں کچھ دعوے کیا کرتے اور وہ دعوے بلا دلیل تھے حق تعالیٰ ان پر ملامت فرماتے ہیں کہ یہ لوگ صرف اپنے خیالات اور ''ظن'' کا اتباع کرتے ہیں حالاں کہ ظن محض سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے ''محض'' سے مراد وہ جس کا استناد نص کی طرف نہ ہو رائے محض ہو۔ یہ ''محض'' کا لفظ اہل علم کے یاد رکھنے کے قابل ہے کیوں کہ اہل علم کو اس مقام پر شبہ ہو جایا کرتا ہے کہ شریعت میں ظن کا تو اعتبار کیا گیا ہے چنانچہ خبر واحد اور قیاس ظنی ہے اسی طرح قیاس شرعی بھی۔ اِس کا جواب محض کے لفظ سے نکل آیا، یعنی جو ظن معتبر ہے وہ محض ظن نہیں ہے: بلکہ وہ ''ظن'' معتبر ہے جس کا استناد نص کی طرف ہے۔ چنانچہ خبر واحد جو ظنی ہے وہ تو اصل ہی میں ظنی الثبوت نہیں ہے محض اُس کی سند میں ''ظن'' عارض ہو گیا ہے، ورنہ بحیثیت قولِ رسول ہونے کے فی نفسہ قطعی ہے۔ اِسی طرح قیاس تو اصل ہی میں ظنی ہے؛ لیکن وہ خود ''مُثْبِت'' (حکم کا ثابت کرنے والا) نہیں ہے بلکہ مُظْهِر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہے۔ اور ''مُثْبِت'' تو نص ہے اور قیاس اُس کی طرف مستند ہے اور یہاں جس ظن پر ملامت ہے اُس سے مراد وہ ظن ہے جس کا کسی نص کی طرف اسناد نہ ہو۔

اصطلاح اور محاورہ کا خلط:

بعض نصوص سے علوم ظنیہ کے مطلقاً مفید نہ ہونے کا شبہ ہو گیا ہے جن میں سے ایک ﴿ان الظن لا یغنی من الحق شیئا﴾ ہے یقیناً بے اصل خیالات امر حق میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتے۔ اِس میں شیئاً نکرہ ہے تحت النفی ہے جس سے معلوم ہوا کہ ظن کسی درجہ میں بھی مفید نہیں۔ تو سمجھنا چاہیے کہ یہ دھوکا اصطلاح اور محاورہ کے خلط سے پیدا ہوا ہے۔ قرآن کو محاورات پر سمجھنا چاہئیے، کیوں کہ اِس کا نزول محاوراتِ عرب ہی پر ہوا ہے۔ نزولِ قرآن کے وقت اہل عرب اِن معقولی اصطلاحات کو جانتے بھی نہ تھے، یہ تو بعد میں مقرر ہوئی ہیں۔

محاورات میں ظن کے معنی اور اصطلاحی معنی:

پس اب سمجھو کہ محاورات میں ظن کے معنی مطلق خیال کے ہیں، خواہ صحیح یا غلط مدلل یا غیر مدلل مطابقِ واقع ہو یا خلاف واقع۔ تو ظن اصطلاحی بھی اس کی ایک فرد ہے۔ (اصطلاحی طور پر ظن: اعتقاد غیر جازم کو کہتے ہیں جس کی ایک جانب راجح ہو۔ لیکن جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ محاورات میں اعتقاد جازم کو بھی ظن کہتے ہیں) چنانچہ قرآن میں ایک جگہ ظن کا استعمال بمعنی اعتقاد جازم ہوا ہے ﴿یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُلَاقُوْا رَبِّھِمْ﴾ وہ اللہ کی ملاقات کا یقین رکھتے ہیں۔ یہاں اعتقاد جازم مراد ہے کیوں کہ اِس پر اجماع ہے کہ اعتقاد آخرت میں ذرا سا بھی شک کفر ہے۔ اور (خیال و وہم کو بھی ''ظن'' کہتے ہیں، چناں چہ قرآن میں) ایک جگہ آخرت کے متعلق کفار کا قول نقل کیا گیا ہے ﴿ان تَظُنُّ إلَّا ظناً وَّماَ نَحْنُ بِمُسْتَیْقِنِیْنَ﴾ محض ایک خیال سا تو ہم کو بھی ہوتا ہے اور ہم کو یقین نہیں۔ یہاں وہم وخیال مراد ہے کیوں کہ اُن کو آخرت کے متعلق ظن اصطلاحی بھی نہ تھا بلکہ وہ تو منکر ومکذِّب تھے اسی طرح ﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً﴾ یقیناً بے اصل خیالات امر حق میں ذرا مفید نہیں ہوتے، میں ظن اصطلاحی مراد نہیں بلکہ خیال بلا دلیل مراد ہے کیوں کہ یہاں کفار کے بارہ میں گفتگو ہے اور اُن کا ظن (ملائکہ بنات اللہ ہونے کے بارہ میں) کسی دلیل سے نہ تھا بلکہ خلاف دلیل تھا۔ چنانچہ اوپر کی آیت سے اس کا کفار کے متعلق ہونا ظاہر ہے، فرماتے ہیں:

﴿اِنَّ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَۃِ لَیُسَمُّوْنَ الْمَلٰئِکَۃَ تَسْمِیَۃَ الْاُنْثٰی﴾ جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں لائے وہ فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں شمار کرتے ہیں، اُن کے پاس کوئی علم نہیں ہے محض بے اصل

خیالات پر چل رہے ہیں۔اسی کے متعلق آگے ارشاد ہے﴿اِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِیُ مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً﴾ کہ ایسا ظن جو بلا دلیل ہو جیسا کفار کو تھا مغنی عن الحق نہیں ہے۔

میں یہ کہہ رہا تھا کہ طلباء معقول کے بعد قرآن کو پڑھتے ہیں جبکہ وہ اصطلاحات ان کے ذہن میں رچی ہوئی ہوتی ہیں،تو قرآن میں بھی اُن کو وہی سوجھتی ہے۔

......بہر حال ان **الظن لا یغنی من الحق شیئاً** میں ظن اصطلاحی مراد نہیں بلکہ ظن بلا دلیل مراد ہے پس ظن اصطلاحی (یعنی قیاس واجتہاد) کا غیر کافی ہونا یا حجت نہ ہونا قرآن سے ثابت نہیں ہوسکتا؛ بلکہ دلائل شرعیہ سے اُس کا معتبر وحجت ہونا معلوم ہوتا ہے کیوں کہ اِس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن میں بعض آیات مجملہ ومشکلہ بھی ہیں۔سب کی سب مفسر ومحکم ہی نہیں ہیں۔اور جب بعض آیات مجمل ومشکل بھی ہیں تو اُن کی کوئی تفسیر قطعی نہیں ہوسکتی، ورنہ پھر اجمال واشکال ہی کہاں رہا؟ اور جب کوئی (ایسی آیت ہے جس کی) تفسیر قطعی نہیں،تو (لامحالہ) ظنی ہوگی۔ اب اگر ظن مطلقاً غیر معتبر ہے،تو آیات مجملہ ومشکلہ بالکل متروک العمل ہو جائیں گی؛ حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔مثلاً لامستم النساء میں ابہام ہے۔جس کی وجہ سے تفسیر میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس سے مراد لمس بالید ہے یا ملامسۃ بالجماع۔ ہر فریق اپنی تفسیر کو دلائل سے ثابت کرتا ہے اور جس کے نزدیک جو معنی راجح ہیں اُس پر عمل کرتا ہے؛ حالاں کہ ہر تفسیر ظنی ہے، قطعی کی گنجائش بھی نہیں۔مگر کسی نے اس آیت کو یہ کہہ کر ترک نہیں کیا کہ اس کی قطعی مراد تو معلوم نہیں اور ظن معتبر نہیں لہٰذا اُس پر عمل نہیں ہوسکتا۔اور جب ظن معتبر ہے تو جو معنی جس شخص کے نزدیک راجح ہیں وہ اس کو مدلول کلام ہی سمجھ رہا ہے گو قطعاً نہ سہی ظناً ہی سہی۔جس کا قرینہ یہ ہے کہ اس ظن کی بناء پر وجوب وحرمت، کراہت ومندوبیت وغیرہ احکام شرعیہ ثابت کئے جاتے ہیں۔ اور یہ احکام بدوں نسبت الشارع کے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔ پس ثابت ہوگیا کہ مدلول ظنی بھی مدلول نص ہی ہے۔تو جس طرح قطعیات کو قطعاً مدلولِ نص کہا جاتا ہے اُسی طرح ظنیات بھی ظناً مدلول نص ہیں خواہ بلا واسطہ قیاس کے،خواہ بواسطہ قیاس کے....۔(اشرف التفاسیر جلد چہارم ۹۷تا۹۹)

غلطی (۱) حقیقتِ قیاس:

جن احکام کو نصوص کی طرف مستند کیا جاتا ہے وہ دو قسم کے ہیں: ایک قسم وہ کہ جو وجوہ دلالات، علماء ومجتہدین کے نزدیک معتبر اور کتب اصول وعربیت میں مدون ہیں،ان وجوہ کے اعتبار سے وہ نصوص ان احکام

پر دلالت کرتے ہیں، پھر یہ دلالت اگر تنصیصاً ہو تو اس کا نام تفسیر ہے خواہ قطعی ہو یا ظنی۔ اور اگر استنباطاً ہے تو اس کا نام ''فقہ'' اور ''اجتہاد'' ہے اور تنصیصی دلالت کا دلالت ہونا تو ظاہر ہے اور استنباطی دلالت کا دلالت ہونا اس اصل متقرر پر ہے کہ اَلْقِیَاسُ مُظْهِرٌ لَامُثْبِتٌ۔ اور دوسری قسم یہ کہ وہ نصوص، دلالت کے وجوہِ معتبرۂ مذکورہ کے اعتبار سے ان احکام پر دلالت نہیں کرتے۔ لیکن جن احکام کو ان نصوص کی طرف مستند کیا ہے ان احکام کو ان نصوص کے مدلولات سے ایک گونہ مناسبت ومشابہت ہے۔ اس مناسبت کے سبب ان احکام مدلولہ سے ان احکام مستندہ کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، اور اس تعلق کے سبب بنابر قاعدہ الشیٔ بالشیٔ یذکر اس حکم کو اس نص کے ذیل میں بطور تشبیہ کے ذکر کر دیا جاتا ہے۔ اور اس قسم کے احکام کو مدلول نص اور ثابت بالنص کہنا یقیناً ''تفسیر بالرائے'' اور تحریف نصوص اور سخت معصیت ہے۔ جس پر وعید شدید وارد ہے...... لیکن اگر مدلول نص نہ کہا جاوے تو تحریف وتفسیر بالرائے کی حد سے تو نکل گیا۔ باقی رہا جواز وعدم جواز اس میں یہ تفصیل ہے کہ وہ حکم اگر دین میں مطلوب ہو جس کی علامت یہ ہے کہ وہ دوسری نصوص سے بوجوہِ دلالاتِ معتبرۂ قسمِ اول مقصوداً ثابت ہو تب تو جائز ہے اور ہمیشہ امت میں معمول بہ رہا ہے، خصوص صوفیہ میں۔ اور اس کا نام ''علم اعتبار'' ہے۔ اور اگر وہ حکم دین میں مطلوب نہ ہو خواہ فی نفسہ صحیح ہی ہو جس کی علامت ابھی مذکور ہوئی تو وہ ناجائز اور داخل غلو وتکلف منہی عنہ ہے جیسے آیت ﴿وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْا اَوْلَادَکُمْ فَلَاجُنَاحَ عَلَیْکُمْ﴾ سے یہ حکم ثابت کیا گیا اگر از ممالک خارجہ کساں را برائے ترتیب نہر وغیرہ قوم خود طلبانیدہ شود درست ست...... سو یہ حکم جواز طلب از ممالک غیر گو فی نفسہ صحیح ہے مگر شرعاً مطلوب ومقصود تو نہیں ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔ تو اس حکم کا استناد قرآن کی طرف یقیناً غلو ہے۔... لوگ تصوف کے مضامین کے اشارات کو تفسیر سمجھ لیتے ہیں حالاں کہ نہ وہ اشارات یقنی ہیں نہ ان سے تفسیر مقصود ہے یہ ''علم اعتبار'' کہلاتا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۵-جمیل الکلام ص ۱۵) ''التقصیر فی التفسیر'' میں، میں نے ایسے استنباطات (تفسیر اعتباری) کا درجہ لکھ دیا ہے کہ یہ فقہی قیاس سے بھی کم درجہ کے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقہی قیاس میں تو غیر منصوص کو منصوص کے ساتھ لاحق کر کے اس پر حکم کرتے ہیں اور وہ بھی جہاں دلیل مستقل نہ ہو۔ تو یہ غیر منصوص بھی علت کے واسطے سے نص کا مدلول ہوتا ہے اور قیاس مُظہِر ہے اور صوفیہ کے قیاسات اگر اور دلیل سے ثابت نہ ہوں تو ان نصوص سے ثابت نہیں ہوتے۔ یہ اعتبار یہ محض ایک تشبیہ کا درجہ ہے جس میں وہ تشبیہ مؤثر فی الحکم نہیں ہوتی۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۵-جمیل الکلام ص ۱۶)

(قرآن مجید سے قیاس اور استنباط کا اصول یہ ہے) جزئیات مستخرجہ منصوصہ میں استخراج جائز نہیں۔ جزئیات غیر مستخرجہ قواعد مدونہ مجتہد پر جائز ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳- مقالات حکمت جلد ۲ ص ۱۰۸)

غلطی (۲) محل قیاس میں: ڈاکٹر ظفر اقبال لکھتے ہیں:

''ظلم یہ ہے کہ جدیدیت پسندوں نے اِجتہاد ہی کو جو اسلامی تشریع کا ایک ماخذ ہے، اسلام کی مشروع تشریح کے بالمقابل لا کر نص ہی کی حجیت کو ''اجتہاد کا موضوع بنا دیا۔'' (اسلام اور جدیت کی کشمکش، نومبر ۲۰۱۴ - ادارہ علم و دانش - ص ۱۲۹) اِن متجددین کو'' فقہاء سے بڑی شکایت ہے کہ انہوں نے قرآن وسنت سے اِستخراج (deduction) کو اجتہاد قرار دے دیا ہے، کیوں کہ اس میں آغاز ہی قرآن وسنت کو اصول اور کلیہ ماننے سے ہوتا ہے جس پر انفرادی صورتوں کا اطلاق و اِنطباق کیا جاتا ہے۔... ان حضرات کے نزدیک شریعت میں بے روک تغیُّر کا نام اجتہاد ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں: ''اِجتہاد عمومی تصورات کی عالم گیریت کو برقرار رکھتا ہے اور خصوصی روایت کے تغیر کو بے جا نہیں سمجھتا۔'' (اسلام اور جدیت کی کشمکش، نومبر ۲۰۱۴ - ادارہ علم و دانش - ص ۱۲۹ بہ حوالہ منظور احمد: ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ'' مشمولہ اسلام چند فکری مسائل ص ۲۱۶)

اِس بیان کی تفہیم یہ ہے کہ اجہاد عمومی تصورات کہ ہم مسلمان ہیں، ایک خدا پر ایمان رکھتے ہیں، حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا آخری رسول مانتے ہیں۔ قرآن کو اللہ تعالیٰ کی کتاب مانتے ہیں، ایسے امور میں مخل نہیں ہوتا۔ اِس کے علاوہ ہر چیز یعنی پوری شریعت کو متغیر ومتبدل کر دِینے کی اہلیت وصلاحیت رکھتا ہے۔''

(اسلام اور جدیت کی کشمکش، نومبر ۲۰۱۴ - ادارہ علم و دانش - ص ۱۲۰)

مقصد شریعت اور مصلحتِ وقت کی ڈھال:

''ایک مقام پر بڑی وضاحت سے اِجتہاد کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''انسان حکم کے پیچھے مقصد اور مصلحت کو معلوم کرے اور اگر وہ مقصد اور مصلحت قرنِ اول کے کسی حکم سے قرنِ آخر میں پوری نہیں ہو رہی تو وہ مصلحت کو باقی رکھے، وہ دوامی ہے اور حکم کو بدل دے کہ وہ وقتی ہے۔ اور اگر سرے سے مصلحت ہی تبدیل ہو جائے تو وہ حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔'' (اسلام اور جدیت کی کشمکش، نومبر ۲۰۱۴ - ادارہ علم و دانش - ص ۱۲۹ بہ حوالہ منظور احمد،'' روایت، جدیدیت اور لسانیات''، مشمولہ ماہ نامہ صریر، ص ۲۵) نتیجہ

ڈاکٹر صاحب نے تین سطروں میں اجتہاد کا پورا مقصد صاف صاف بیان کر دیا ہے؛ لیکن مسئلہ پھر بھی

حل نہیں ہوتا اس لیے کہ:

(۱) مقصد اور مصلحت کیا ہے؟ اِس کی تعریف اور تعیین کا ماخذ کیا ہے؟

(۲) مصلحت دوامی ہے اور حکم وقتی۔ یہ اصول اور کلیہ کس مقتدرہ سے صادر ہوا ہے؟

(۳) قرن اول کے حکم سے مصلحت قرن آخر میں پوری نہیں ہو رہی، اِس کا تعین کون کرے گا؟

(۴) اگر مصلحت دوامی ہے... تو پھر مصلحت میں تبدیلی کیسے ممکن ہے؟

(۵) انسان جب کسی حکم کے پسِ پشت مقصد اور مصلحت معلوم کرے گا، تو یہ ایک عقلی سرگرمی اور اجتہادی عمل ہوگا، لہذا یہ ضروری نہیں کہ ایک فرد کے تعقل وتفکر کے نتائج دوسرے شخص کے لیے بھی قابلِ قبول ہوں۔ اس طرح پوری شریعت متضاد ومتخالف نقطہ ہائے نظر کا مجموعہ بن کر یہ ہوتا ہے کہ

رہ جائے گی۔ اِس تضاد وتخالف کے رفع کرنے کی صورت کیا ہوگی؟ کیا نص، یعنی کتاب وسنت کو بنیاد مان کر اِس اِختلاف کو رفع کیا جا سکتا ہے، جب کہ جدیدیت پسندوں کے نزدیک اِجتہاد کے ذریعے نص ہی میں تبدیلی وتنسیخ بھی ممکن ہے۔

(۶) اگر سرے سے مصلحت ہی تبدیل ہو جائے، تو وہ حکم بھی ساقط ہا جائے گا۔

.... سوال یہ ہے کہ حکم تو خدا کے صریح احکام اور رسول کے واضح بیانات کی صورت میں متعین ہے جس میں دوسری رائے ممکن نہیں، مثلاً اسلامی ریاست میں چور کا ہاتھ کاٹنا، شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا وغیرہ۔ اب اِس کی مصلحت جو بھی ہوگی، وہ بہرحال ایک انسانی ذہنی وعقلی کاوش کا مظہر ہوگی۔، جس میں نقص اور خطا کا اِمکان لازماً موجود ہوگا۔ تو کیا ایک متعین حکم کو جو خدا اور رسول کی طرف سے واضح الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، محض انسان کے بیان کردہ ''مصلحت کی تبدیلی'' کے اعلان سے ساقط کر دینا روا ہے؟

حرکی تصورِ اجتہاد:

دہ ''مصلحت کی تبدیلی'' کے اجدیدیت پسند حضرات کی نظر میں مسلمانوں کی ترقی کے لیے یہ بات از حد ضروری ہے کہ وہ اپنی تمام اخلاقی، معاشی، معاشرتی قانوحتی کہ مابعد الطبیعی اقدار کی تفہیم نو بھی خالصتاً مغربی اصولوں کے مطابق کریں۔(purely western geneology of history)''

یہ ''اجتہاد ایک ایسا تخلیقی (creative) عمل ہے جو ترقی یافتہ زندگی کا جواز فراہم کرتا ہے۔.... یہ

تصورِ اجتہاد اپنے اِطلاقی رجحانات میں اسلام کی ہر اُس بنیادی، جوہری، قانونی، اعتقادی اور مابعد الطبیعی حقیقت کی تبدیلی یا تنسیخ کا مطالبہ کرتا ہے جو تعقلِ غالب اور عصر سے متصادم ہو۔ اجتہاد کے ذریعے تبدیلی کا یہ خبط (obsession) کئی اہم نکات پر غور کرنے کا تقاضا کرتا ہے:

(۱) اجتہاد کے ذریعے اسلام کی ''بنیادی ساخت'' میں تبدیلی اور اُسے تعقلِ غالب کے مطابق ڈھال دینے کا عمل ایسا ہی ہے جیسے کسی نامیاتی وجود کے genetic code کو تبدیل کر دیا جائے۔''

حرکی تصورِ اجتہاد، اسلام پر نظریۂ ارتقا (teory of evolution) کے نہایت غیر محتاط اور بیباکانہ اظہار کا مظہر ہے۔

حرکی تصورِ اجتہاد میں یہ بات بطور بدیہی حقیقت تسلیم کر لی جاتی ہے کہ ہر تبدیلی ترقی، برتری، تخلیقی، ارتقائی نوعیت کی ہوتی ہے۔ یہ مفروضہ مذاہب خصوصاً اسلام سے براہِ راست متصادم ہے جہاں ثبات کو تغیر پر فوقیت حاصل ہے۔

(۴) حرکی نظریہ اجتہاد کو کان لینے کے بعد فرد معاشرے اور ریاست کو منشائے الٰہی (will of God) کے مطابق ڈھال دینے کے امکانات معدوم ہوجاتے ہیں؛ بلکہ دین کو اعتقادی و مابعد الطبیعی سطح سے لے کر معاشی، معاشرتی اور اخلاقی جہات تک تعقلِ غالب اور عصرِ حاضر کے مطابق بنا دینا ہی منشائے رب (will of God) اور مذہب کا بنیادی مقصد بن جاتا ہے۔ (۱) حاشیہ: (۱) ''یہ بالکل وہی سوچ ہے جو لوتھر نے تخلیق کی تھی کہ دنیوی فرائض، دنیا پرستی اور لذاتِ دنیا میں اِنہماک و اِشتغال ہی منشائے خداوندی ہے۔''

(۵) اگر اجتہاد کا مقصد بنیادی نوعیت کی ''تخلیقی تبدیلی'' تو سوال یہ ہے کہ جدیدیت پسندوں کے پیش کردہ اِس اجتہادی سانچے، نمونے، خاکے یا قالب میں سوائے اسلام کی نفی اور مغرب کی تقلید کے اور کیا نیا اور تخلیقی ہے؟ اِس اصولِ حرکت سے جو بھی اجتہاد برآمد ہوگا وہ ہیگل کے جدلیاتی طریقۂ کار (dialectical method)، کانٹ کے ماورائی تصوریت (transcendental idealism)، نیطشے کے superman (افضل انسان)، برگسان کے تخلیقی ارتقا (creative evolution)، لائبنز کے موناد (monodology) اور اِستشراقی افکار کی تقلید اور نقالی کے سوا کیا ہوگا؟ ذہب کے منصوص اور متعین احکام کے بالمقابل اعتراضات اور تنقید کا شکار بننے والے سائنسی اور فلسفیانہ افکار میں کیا چیز نئی اور تخلیقی

ہے؟ (اسلام اور جدیت کی کشمکش، نومبر۲۰۱۴ء۔ادارہ علم ودانش۔ص۱۳۲)

غلطی نمبر(۳) غرض قیاس:

یہ زمانہ نہایت ہی پرفتن ہے دین میں تحریف کرنے والے اس زمانہ میں بکثرت پیدا ہوگئے۔ملحد اور دہری بھرے پڑے ہیں اور کوئی کام تو رہا نہیں شب وروز بیٹھے ہوئے احکام اسلام میں کتر بونت کرتے رہتے ہیں۔احکام طب میں یا احکام تعزیرات ہند میں انہوں نے کبھی کتر بونت نہیں کی۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۸-الافاضات الیومیہ جلد۸ص۳۰)

اس زمانہ میں الحاد اور زندقہ،فتنہ،فساد کی حالت ہے کہ علاوہ علانیہ دشمنوں کے بہت سے اسلام کی دوستی کے پردے میں دشمنی کررہے ہیں اوران سب کی دشمنی گویا اس آیت کا مصداق ہے﴿وَاِنْ کَانَ مَکْرُھُمْ لِتَزُوْلَ مِنْہُ الْجِبَالُ﴾(ان کا مکروشازش ایسی ہے کہ اس سے پہاڑ بھی ہل جائے۔ف) مگر ساتھ ہی﴿اِنَّانَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ﴾(ہم نے قرآن کو نازل کیا اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں یعنی دین اللہ کا ہے اس کی حفاظت کرنے والے اللہ ہی ہیں۔ف) کے موافق اللہ تعالی نے حق کی نصرت کرنے والی ایک جماعت بھی حسبِ ارشادنبوی صلی اللہ علیہ وسلم''لَایَزَالُ طَائِفَۃٌ مِنْ اُمَّتِیْ مَنْصُوْرِیْنَ عَلٰی الْحَقِّ لَا یَضُرُّھُمْ مَنْ خَذَلَھُمْ'' قائم فرمایا کہ ان سب کے مکر اور دغل کو ہباءًامنثورا کردیا۔مگران اعداء میں اسلام کو دوسروں سے اتنی شکایت نہیں جتنی اپنوں سے شکایت ہے۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۸-الافاضات الیومیہ جلد۸ص۵۵):

قرآن سے موجودہ سیاست کو ثابت کرنا: قرآن شریف میں موجودہ سیاست کا داخل کرنا بالکل غلط ہے......اگر قرآن مجید میں موجودہ سیاست کو داخل کہا جائے تو پھر قرآن مجید کو یہود ونصاریٰ نے اہل اسلام سے (یعنی صحابہ اور تابعین سے) زیادہ سمجھا ہے اور یہ بالکل غلط ہے۔قرآن مجید کا سمجھنا عمل کی برکت سے ہوتا ہے۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۶-الکلام الحسن ص۴۸۳)

آج کل بعض لوگوں نے قرآن شریف کی آیتوں سے نئی سیاست کو مستنبط کرنا شروع کردیا ہے۔یہ ایک قسم کی تحریف ہے۔ایک صاحب نے اس مضمون کو کہ کافر کی حکومت مسلمانوں پر جائز نہیں آیت﴿وَلَاتَنْکِحُوْا الْمُشْرِکِیْنَ حَتّٰی یُؤْمِنُوْا﴾سے مستنبط کیا ہے کہ جب ایک مسلمہ کا کافر کے

تحت میں رہنا جائز نہیں تو بہت سے مسلمانوں کا کسی کافر کے ماتحت رہنا کیسے جائز ہوگا۔مگر اس مضمون کا اس آیت سے کوئی تعلق نہیں البتہ دوسری دلیلوں سے ثابت ہے۔اور اگر اسی دلالت کی بناء پر یہ کہا جائے کہ دوسری آیت میں ﴿وَلَاتَنْکِحُوْا الْمُشْرِکَاتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ﴾ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکہ کا مسلمان کے تحت میں رہنا جائز نہیں تو بہت مشرکوں کا مسلمانوں کی رعایا بن کر رہنا بھی جائز نہ ہوگا۔تو اس کا کیا جواب دیں گے۔یہ حال ہے استنباطوں کا! تعجب ہے کہ طلبہ فارغ التحصیل ہونے کے بعد جوق درجوق یہ ترجمہ پڑھنے جاتے ہیں۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۵-جمیل الکلام ص۱۶)

(۱) ہمدردی خلائق: کسی شخص نے قرآن مجید کی اس آیت میں شیطان کی ہمدری کے لئے تاویل کی ہے جس میں کہ ''تجھ پر قیامت تک کے لئے لعنت ہے'' اس سے مطلب یہ بیان کیا کہ صرف قیامت تک لعنت ہے پھر نہیں، حالاں کہ یہ غلط ہے کیوں کہ اس سے مراد محاورہ میں دوام ہے۔دوسرے یہ کہ یوم القیامۃ تک لعنت کا مطلب یہ ہے کہ دار العمل میں تو لعنت ہے اور آخرت چوں کہ دار الجزاء ہے اس میں تو عمل مقصود ہی نہیں۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۶-۱-الکلام الحسن ص۳۹۲،۳۹۳)

ایک صاحب کا ایک اخبار شائع ہوتا ہے۔یہ صاحب اس میں کفار کی مدح بھی لکھتے ہیں اسی بناء پر ان کو لکھ دیا ہے اپنا اخبار میرے پاس نہ بھیجا کریں،اس میں کفار کی مدح ہوتی ہے۔غضب یہ کیا ہے اس شخص نے کہ ''اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ'' میں کافر حکام کو داخل کیا ہے، کچھ تاویل سوچ لی ہوگی اور تاویل کون سی بڑی مشکل چیز ہے ایک مولوی صاحب فرمایا کرتے تھے کہ تاویل کا اتنا بڑا پھاٹک ہے کہ اگر دو ہاتھی اوپر نیچے کھڑے کر کے نکال دیئے جائیں تو بے تکلف نکل سکتے ہیں۔یہ حالت ہے سمجھ اور فہم کی کہ محض دینوی اغراض کے لئے آیات و احادیث میں بھی تحریف کرتے ہیں کتنی بڑی جہالت ہے اگر ایسے جاہل سے خطاب کیا جائے کیا امید ہے سمجھنے کی جب کہ مخاطب میں فہم بھی نہ ہو،تدین بھی نہ ہو۔اگر ایسی فضولیات کے رد کی طرف متوجہ ہوا جائے تو ضروری کام سب چوپٹ ہو جائیں اس لئے: ''وَاِذَاخَاطَبَھُمُ الْجَاھِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا'' پر عمل کیا جاتا ہے۔
(ملفوظات حکیم الامت جلد۲ص۳۴۸)

☆ یہ مرض آج کل بہت عام ہوگیا ہے،احکام اور مسائل میں رائے لگاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت مقدسہ کو اپنے تابع بنانا چاہتے ہیں۔کہتے ہیں ہمارے خیال میں یوں ہونا چاہئے۔اس بدفہمی کا

کیا علاج کہ خالق کے مقرر کردہ احکام میں رائے زنی کرتے ہیں، ارے تم ہو کیا چیز اور تمہارا خیال ہی کیا چیز ہے؟ یہ تو ایسا ہے جیسے ایک دانشمند انسان کی رائے پر چند بھنگے مل کر رائے دیں یا پانی کے اندر جو خورد بین سے کیڑے نظر آتے ہیں وہ کسی دانشمند انسان کی رائے کے مقابلہ میں اپنی رائے پیش کریں اور اپنے خیال کا اظہار کریں۔ سو جو نسبت ان کیڑوں کو انسان سے ہوگی بندوں کو حق تعالیٰ سے اتنی نسبت بھی نہیں۔ ان کی ذات وراء الوراء ہے، چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔ ایسے ہی لوگوں کی نسبت کہا گیا ہے۔

گر بہ میر و سگ وزیر و موش را دیواں کنند این چنیں ارکان دولت ملک را ویراں کنند

(بلی کو صدر سلطنت اور کتے کو وزیر اعظم اور چوہے کو وزیر مملکت بنا دیں تو ایسے ارکان دولت ملک کو ویران کر دیں گے۔)

واقعی بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ خود اپنے دین کے محافظ ہیں ورنہ نہ معلوم اگر ان اہل رائے کے قبضے میں اسلام اور احکام ہوتے ان کی کیا گت بناتے وہ تو غنیمت ہے، ان کے قبضہ میں کچھ ہے نہیں چناں چہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ﴾ (ہم نے قرآن کو نازل کیا اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔) سو جب دین کے وہ خود محافظ ہیں، بھلا اس کو کون مٹا سکتا ہے۔ گو ان بدفہموں نے تو مٹانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی، اس لیے ان کا مکر اور دام کچھ کم نہیں۔ اسی کو فرماتے ہیں۔

چراغ را کہ ایزد برفروزد ہر آنکس تف زند ریشش بسوزد

(جس چراغ کو حق تعالیٰ روشن فرما دیں اس کے بجھانے کی جو کوشش کرے گا اسی کی داڑھی جل جاوے گی۔) اور فرماتے ہیں:

اگر گیتی سراسر باد گیرد چراغ مقبلاں ہرگز نہ میرد

(اگر تمام روئے زمین میں آندھیاں آجاویں تب بھی خاصان خدا کا چراغ گل نہ ہوگا)۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۴ ص ۱۶۱، ۱۶۲)

غلطی (۴) قیاس کے اہل میں:

حضرات فقہاء کے حق تعالیٰ درجات بلند فرمائیں انہوں نے ہمارے ایمانوں کو سنبھال لیا ورنہ چودھویں صدی کے یہ مجتہدین ہیں جن کے اجتہاد کی یہ حقیقت اور کیفیت ہے۔ اگر فقہاء نہ ہوتے تو دوسرے

علماء کا قیامت تک بھی یہاں تک ذہن نہ پہنچتا۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ا- الافاضات الیومہ جلد اص ۱۸۸،۱۸۹)

عامی آدمی قول امام کو حدیث کے معارض نہیں کہہ سکتا:

مفتی صاحب نے پوچھا (غالباً مفتی محمد حسن امرتسریؒ مراد ہیں) اگر عامی شخص کو کسی مسئلہ میں ثابت ہوجائے کہ مجتہد کا قول حدیث کے خلاف ہے، تو اس وقت میں حدیث پر عمل کیوں جائز نہ ہوگا؟ ورنہ حدیث پر قول مجتہد کی ترجیح لازم آتی ہے۔ فرمایا یہ صرف فرضی صورت ہے، عامی کو یہ کہنے کا منصب ہی کہاں ہے کہ مجتہد کا قول حدیث کے معارض ہے، اس کو حدیث کا علم مجتہد کے برابر کب ہے؟ نیز وہ تعارض اور تطبیق کو مجتہد کے برابر کیسے جان سکتا ہے؟ تو اول تو یہ صورت فرضی ہے کہ قول مجتہد حدیث کے معارض ہے۔ پھر میں تنزل کر کے کہتا ہوں کہ اگر اس عامی شخص کا قلب گواہی دیتا ہو کہ اس مسئلہ میں مجتہد کے پاس کوئی دلیل نہیں تو اس صورت میں بھی ترکِ تقلید جائز نہیں۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ طبیب سے نسخہ لکھواتے ہیں تو اس نسخہ کو غلط کہنے کی کیا صورت ہوسکتی ہے؟ عامی تو عامی ہے کوئی دوسرا طبیب بھی اس نسخہ کو غلط نہیں کہہ سکتا۔ دوسرا نسخہ دوسرا طبیب تجویز کردے لیکن اس نسخہ کو غلط کہنے کا مجاز نہیں اس وقت تک کہ اس نسخہ کو بالکل صریح غلط ثابت نہ کرسکے۔ دوسری تجویز کے بہت سے وجوہ ہوسکتے ہیں حتی کہ یہ بھی ایک وجہ ہوتی ہے کہ ایک دہلی کا تعلیم یافتہ ہے دوسرا لکھنو کا، لکھنو کا طرز مطب اور ہے اور دہلی کا اور ہے۔ اور اوزان ادویہ میں بھی فرق ہے تو ایک دہلی کے تعلیم یافتہ کو لکھنو کے نسخہ کو صرف اس وجہ سے غلط کہہ دینا کہ اس کے اوزان میں فرق ہے کیسے درست ہوسکتا ہے؟ علی ہذا مجتہدین کے اختلاف کے وجوہ بھی بہت ہیں۔

وجوہِ اختلاف کا احصا نہیں ہوسکتا:

بعض وقت رائے کا اختلاف موضع کے اختلاف سے بھی ہوسکتا ہے چناں چہ امام شافعی صاحب کا فقہ جدید اور ہے۔ قدیم کے منضبط کرنے کے بعد انہوں نے مصر کا سفر کیا تو پہلے اقوال میں تغیر کرنا پڑا جیسا کہ فقہ کے جاننے والوں۔ف) سے پوشیدہ نہیں۔ اس کی یہ وجہ نہیں کہ سفر کرنے سے دلیلیں بدل گئیں۔ بلکہ وجہ یہ ہے کہ سفر سے لوگوں کے حالات کا تجربہ مزید حاصل ہوا جس سے بہت سے مواقع حرج کے معلوم ہوئے جو پہلے معلوم نہ تھے۔ پہلے حکم اور تھا اور حرج معلوم ہونے کے بعد ظاہر ہے کہ وہ حکم بدلنا ضرور ہوا۔ اسی طرح بہت سی رایوں میں اختلاف ہوا۔ غرض وجوہِ اختلاف کا احصاء مشکل ہے لوگوں نے اس کے واسطے قواعد منضبط

ضرور کئے ہیں (جن کو اصولِ فقہ کہتے ہیں۔) لیکن وہ قواعد خود محیط نہیں اس کی مثال علم نحو کی ہے جس میں کلام کی ترکیب کے قواعد منضبط کیے گئے ہیں اور یہ علم بہت مفید ہے، لیکن اس کے انضباط کا مقصود یہ نہیں کہ اہل زبان اس کے پابند ہوں اور اس لئے اس کا احاطہ پورا کیا گیا ہو۔ بلکہ محض غیر اہلِ زبان کے واسطے اہل زبان کا کلام سمجھنے اور ان کے ساتھ مکالمت کرنے کا آلہ ہے۔ پس اگر اہل زبان سے کوئی ایسا کلام ثابت ہو جائے جس میں قواعد نحو جاری نہ ہوسکیں تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اہلِ زبان نے غلطی کی۔ بلکہ یہ کہا جائے گا کہ علم نحو میں اتنا نقصان تھا کہ یہ قاعدہ ضبط سے رہ گیا ہے۔ اسی طرح مجتہد کو اصول فقہ سے الزام دینا صحیح نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ایسے موقع پر جہاں مجتہد کا قول اصول پر منطبق نہ ہوتا ہو یہ کہنا چاہیے کہ علم اصول ناقص رہا۔ اس تقریر کے بعد یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ مجتہد کے پاس اس قول کی کوئی دلیل نہیں اس واسطے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر قلب ذرا بھی گواہی دے کہ مجتہد کے پاس اپنی قول کی دلیل ہوگی تو ترکِ تقلید جائز نہ ہوگا۔

اگر چہ امکان عقلی میں یہ بھی ہے کہ مجتہد کے پاس دلیل نہ ہو یا اس نے غلطی کی ہو جیسے کہ درجہ امکان میں یہ بھی ہے کہ طبیب کیسا ہی بڑا ماہر کیوں نہ ہو، غلطی کرسکتا ہے لیکن اگر ایسی فرضی صورتوں سے مجتہد کا اتباع چھوڑ دیا جائے تو کارخانہ دین درہم برہم ہو جائے۔ جیسا کہ اس کی نظیر یعنی امرِ معالجہ میں یہ فرضی صورت جاری کرنے سے کہ طبیب معصوم نہیں ہے غلطی کرسکتا ہے۔ اور اس کا اتباع چھوڑ دینے سے امرِ معالجہ درہم برہم ہوتا ہے۔ وہاں تو امرِ معاجہ کا نظام قائم رکھنے کے لئے یہ بات عام طور پر سے مان لی گئی ہے کہ طبیب زہر بھی کھلا دے تو چون وچرا بھی نہ کرنا چاہیے۔ حالاں کہ یہ عقل کے خلاف ہے جب کہ ایک چیز کو زہر کہا تو زہر کے معنی قاتلِ نفس ہے پھر کھانے کے جواز کے کیا معنی! مگر اس جملہ کا کیا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ زہر جو طبیب کھلاتا ہے اس کو نہ اس واسطے کھالینا چاہیے کہ وہ زہر ہے بلکہ اس واسطے کہ گو وہ صورۃً زہر ہے مگر حقیقت میں زہر نہیں۔ طبیب پر اطمینان ہے کہ وہ قاتلِ نفس شی نہ کھلائے گا۔ اسی طرح جب ایک شخص کو مجتہد مانا گیا تو (لفظ تو بُرا ہے) مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تو اس کے زعم میں خلافِ دلیل بات بھی بتلائے تو کرلی جائے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ طبیب زہر بھی کھلائے تو کھالینا چاہیے۔ جو تاویل وہاں تھی وہی یہاں بھی ہے کہ طبیب زہر نہیں کھلائے گا۔ ایسا ہی مجتہد خلافِ دلیل بات نہ بتلائے گا۔ پھر یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ مجتہد کے پاس اپنے قول کی دلیل نہ ہوگی۔ اسی وجہ سے میں نے یہ کہا کہ اگر قلب ذرا بھی گواہی دے کہ مجتہد کے پاس کوئی نہ کوئی دلیل ضرور

ہوگی تو ترکِ تقلید جائز نہیں۔ البتہ کوئی متبحر عالم اگر کسی مسئلہ کو خلاف دلیل سمجھے تو اس کا سمجھنا معتبر نہ ہوگا۔

مجتہد کس کو کہتے ہیں؟

اس پر مفتی صاحب نے پوچھا کہ مجتہد کس کو کہتے ہیں جب کہ ایک شخص کو مسئلہ کا علم دلیل سے ہے تو اس مسئلہ کا یہ بھی مجتہد ہے پھر یہ کیسے کہا جائے گا کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید لازم ہے۔ (حضرت حکیم الامتؒ نے) جواب دیا کہ لغۃً تو ہر شخص کچھ نہ کچھ مجتہد ہے اس بنا پر تو تقلید سے آزاد کرنے کا انجام یہ ہی ہے کہ تقلید بالکل نہ رہے۔ حالاں کہ یہ بلا نکیر جاری ہے۔ اس کی ایک مثال ہے کہ مالدار ہمارے عرف میں کس کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص مالدار ہے میں پوچھتا ہوں کہ ایسا کون شخص ہے جو مالدار نہیں لغۃً تو مالدار وہ شخص بھی ہے جس کے پاس ایک پیسہ یا ایک پھوٹی کوڑی بھی ہو تو جو احکام مالداروں کے ساتھ متعلق ہیں دنیا کے ہوں یا دین کے ہر ہر شخص پر جاری ہونے چاہئیں۔ زکوۃ کا مطالبہ بھی ہونا چاہئے۔

اورخراج اور محصول بھی بادشاہ کو ہر شخص سے لینا چاہئے ''**فما هو جوابكم فهو جوابنا**'' اسی طرح لغۃً مجتہد ہر شخص سہی لیکن وہ مجتہد جس پر احکام اجتہاد جاری ہوسکیں اس کے واسطے کچھ شرائط ہیں جن کا حاصل ایک ذوقِ خاص شریعت کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے جس سے وہ معلل اور غیر معلل کو جانچ سکے، اور وجوہِ دلالت یا وجوہِ ترجیح کو سمجھ سکے اور یہ اجتہاد ختم ہوگیا۔ پس ایک مسئلہ کی دلیل جان لینے سے اس مسئلہ کا وہ محقق تو نہیں ہوگیا۔ پھر وہ محقق کے اتباع کو کیسے چھوڑے گا۔

جیسے کہ محدث درجۂ عبور میں ہر شخص ہوسکتا ہے۔ لیکن کمال اس کا بعض افراد پر ختم ہوگیا۔ اب کوئی محدث موجود نہیں۔ ''ذَالِکَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْ تِیهِ مَنْ یَّشآءُ'' آج کل جو لوگ اجتہاد کے مدعی ہیں ان سے ایسی فاحش غلطیاں ہوتی ہیں کہ ہر شخص کا قلب ان کے غلطی ہونے کو تسلیم کرتا ہے جیسے کہ آج کل کوئی کچھ سندیں بنا کر محدث بننا چاہے تو اس کی محدثیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ آج کل تو سلامتی اسی میں ہے کہ اجتہاد کی اجازت نہ دی جائے۔ نظم دین جو کچھ ہوگیا اس سے اس میں بڑا خلل پڑتا ہے میں تو کہتا ہوں کہ آج کل وہ زمانہ ہے کہ اگر کسی کام کو درجہ اولویت پر کرتے ہیں۔ عوام کے فساد کا احتمال ہو تو اس وقت خلاف اولی کرنے والا مثاب ہوگا۔

نظیر اس کی قصۂ حطیم ہے جو حدیث میں موجود ہے۔ یہ میری تقریر ایسی ہے جس سے تقلید کی حقیقت

ظاہر ہو جاتی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین ہی نے دین کی حقیقت کو سمجھا ہے پس جو لوگ تارک تقلید ہیں وہ کہنے کو ائمہ کے خلاف ہیں مگر درحقیقت دین کے خلاف ہیں اس کی بنا صرف خودرائی پر ہے اور اتباع ہویٰ اور اعجاب نفس، سب جانتے ہیں کہ مہلک چیزیں ہیں۔ جس کا جی چاہے تجربہ کر کے دیکھ لے کہ تارکین تقلید میں اکثر یہ دونوں مرض رگ وپے میں گھسے ہوئے ہوتے ہیں ہمارا علم کچھ بھی نہیں۔ ہم سے بڑوں نے اور ان لوگوں نے جن کا علم مسلم ہے کیوں تقلید کو اختیار کیا اس لئے کہ ہماری رائے متہم اور غلط ہے تقلید شخصی چھوڑ کر گنجائشیں نکالی جائیں تو نتیجہ اس کا بہت جلد آزادی نفس پیدا ہو جاتا ہے۔

ان میں سے بعض کے نزدیک اجتہاد کوئی چیز ہی نہیں۔ بدون نص کے ان کے نزدیک کوئی حکم ہی ثابت نہیں حالاں کہ احادیث میں اس کے ثبوت بہت ملتے ہیں۔ دیکھئے حضرت عمرؓ کا ذوق اجتہادی ہے، جس پر ایسا اطمینان ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو بشارت سے روک دیا اور یہ روکنا عند اللہ مقبول رہا۔ حالاں کہ حضرت عمرؓ کی رائے کو قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور نص پر ترجیح نہیں ہوسکتی۔ مگر ان کے ذوق اجتہادی نے ہی بتادیا تھا کہ یہ بشارت نظم دین میں مخل ہوگی اور باوجود ابو ہریرہؓ کے دلیل پیش کرنے کے اس شدومد سے تردید کی کہ ان کو دھکا دے کر گرا بھی دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ سارا قصہ پیش ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عمر مجرم کیوں نہ ہوئے۔ اس قصہ سے اجتہاد کا بدیہی ثبوت ملتا ہے کہ یہ کوئی کچا محل نہیں ہے۔ دین کی، اہل اجتہاد نے من گھڑت باتوں پر بناء نہیں رکھی ہے۔ ان کے یہاں خودرائی کا تو کام ہی نہیں جیسے کہ مجتہدین دوسروں کو پابند بناتے ہیں خود بھی پابند ہیں کوئی بات بلا حدیث وقرآن کے نہیں کہتے تو ان کی تقلید، تقلید قرآن وحدیث ہوئی۔

نام اس کا چاہے کچھ رکھ لو جیسا صرف ونحو پڑھنے والا اولاً تو مقلد ہے اخفش اور سیبویہ کا۔ لیکن اخفش وسیبویہ خود موجد زبان نہیں۔ بلکہ مقلد ہیں اہل زبان کے۔ اس واسطے صرف ونحو پڑھنے والا درحقیقت مقلد ہوا اہل زبان کا۔ یہ کیسی غلطی ہے کہ مقلد فقہاء کو تو تارک قرآن وحدیث کہا جائے اور مقلد اخفش وسیبویہ کو تارک زبان نہ کہا جائے۔ یہ مضامین یاد رکھنے کے ہیں، ہروقت ذہن میں نہیں آتے۔ ابن تیمیہ کی کتاب ”**دفع الملام عن الائمة الاعلام**“ اس میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ وجوہ دلالت کے اس قدر کثیر ہیں کہ کسی مجتہد پر یہ الزام صحیح نہیں ہوسکتا کہ اس نے حدیث کا انکار کیا۔ یہ کتاب دیکھنے کے قابل ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم استاد شاگرد ہیں۔

دونوں بڑے عالم ہیں بعض افاضل کا ان کے بارے میں قول ہے کہ ’’**علمهما اكثر من عقلهما**‘‘ یہ دونوں حنبلی مشہور ہیں مگر حنبلی ہیں نہیں۔ان کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے خود مجتہد ہونے کے مدعی ہیں۔ایسا محقق کسی بات میں ائمہ مجتہدین کے خلاف کرے تو مضائقہ بھی نہیں اور یہ تھوڑا ہی ہے کہ بولنے تک کی تمیز نہیں اور ائمہ کے منہ آنے لگے۔ایک شخص کہتا تھا کہ بلاقراءت فاتحہ نماز کیسے ہوسکتی ہے حدیث میں تو ہے کہداج (خداج خداج) ایسے بیہودوں سے تو کلام بھی کرنے کو دل نہیں چاہتا۔ایک صاحب کَنِیْدَہْ میں ملے اور پوچھا کہ ترک فاتحہ پر کیا دلیل ہے۔ مجھے معلوم ہوا کہ یہ بھی ایسی ہی لیاقت رکھتے ہیں جیسے کہداج والا تھا مجھے سخت گراں گذرا کہ ان کے ساتھ کیا مغز ماروں۔میں نے کہا پہلے یہ بتایئے کہ یہ مسئلہ اصول میں سے ہے یا فروع میں سے کہا فروع میں سے ہے۔ میں نے کہا آپ کے سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو دین کی تحقیق کی طرف خاص توجہ ہے۔ جب کہ ایک فروعی مسئلہ کی طرف اس قدر توجہ ہے تو اصول کی طرف اور زیادہ ہوگی۔اصول کی تو آپ شاید پوری تحقیق کر چکے ہوں گے اور اب فروع کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ پس اصل الاصول توحید ہے اس کو آپ ضرور دلیل سے تحقیق کر چکے ہوں گے اگر ایسا ہے تو میں چند شبہات توحید پر پیش کرتا ہوں ذرا ان کا حل کر دیجئے اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ توحید کو کسی کی تقلید سے مان لیا ہے تو آپ دلیل سے تحقیق نہیں کر سکتے۔تو بڑے تعجب کی بات کہ اصول میں تو تقلید کی اور فروع میں تقلید نہیں کرتے۔ حالاں کہ اصول زیادہ اہم ہیں۔

قیاس کے اہل میں:

حدیث شریف میں اس کے متعلق بھی تعلیم ہے کہ مریض کے پاس جا کر دیر تک نہ بیٹھو ’’**فَلْيُخَفِّفِ الْجُلُوسَ**‘‘ تا کہ اس کو تنگی نہ ہو۔وہ ہر ایک طرف پشت نہیں کر سکتا پیر پھیلا کر لیٹ نہیں سکتا خود مریض کے لئے بھی آداب ہیں۔(فقہاء مجتہدین قیاس کے اہل ہیں چنانچہ) فقہاء نے اس راز کو سمجھا ہے ان امور کو اسی طرح بیان کیا ہے اور شرح کی ہے کہ دوسرا نہیں کرسکتا۔اگر فقہاء نہ ہوتے تو دوسرے علماء کا قیامت تک بھی وہاں تک ذہن نہ پہونچتا۔بس حکماء کی دو ہی جماعتیں ہیں ایک فقہاء اور ایک محققین صوفیہ۔گو محدثین ان دونوں کی حکمت کی اساس ہیں، کیوں کہ روایات ہی تو سب حکمتوں کا ماخذ ہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۴ ص ۳۴۶)

فقہاء کی شان اوران کاعلم غیرفقیہ کی سمجھ سے بالاتر ہےاوراس کی ایک غامض وجہ ہے۔ وہ یہ کہ ان میں صرف علم ہی نہیں تھا بلکہ اس سے بڑھ کرایک اور چیز ان میں تھی اور وہ خشیت حق ہے۔اس کوحقیقت رسی میں خاص دخل ہے۔ان اسباب سے وہ حضرات اجتہاد کے اہل تھے اوراس وقت کے تو اجتہاد میں بھی وہی سوجھتا ہے جونفس میں ہوتا ہے﴿اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰہُ﴾ مگراکثریت اسی اتباع ہوا کی ہے......اورحضرت سچ تو یہ ہے کہ اگر ہم میں علمی اسباب بھی اجتہاد کے ہوتے تب بھی ہم اس قابل نہ تھے کہ ہم کواجتہاد کی اجازت دی جائے۔اگرہم علم میں، ذہن میں، عقل وفہم میں ان حضرات کے برابر بھی ہوتے تب بھی ہم میں اوران میں جو ایک بڑافرق ہوتاہے وہ خشیت کا ہے۔ان کے قلوب میں حق سبحانہ تعالیٰ کی جوخشیت تھی ہمارے قلوب ﴿اِلَّا مَـا شَـاءَ اللّٰـہُ﴾ اس سےتقریباً خالی ہیں اورحقیقی اساس توفیق اجتہادی کی یہی خشیت ہےحتیٰ کہ جس کا قلب خشیت حق سے لبریز ہوتا ہےاس کے کلام کی شان جدا ہوتی ہے۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۴-الافاضات الیومیہ جلد۴ص ۱۱۵)

اپنے اندرقوت اجتہاد بھی نہیں پھر نااہلوں سے بھی ڈرلگتا ہے کہ نہ معلوم کیا گڑبڑ شروع کریں۔یہ تو بدوں اہل فتویٰ کےتوسع ہی کے حدود سے نکل کھڑے ہوئے......اب کسی کے اجتہاد کی ضرورت نہیں۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۴-الافاضات الیومیہ جلد۴ص ۳۱۶)

حضرات فقہاء رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم نہ ہوتے تو سب بھٹکتے پھرتے۔وہ حضرات تمام دین کو مدون فرما گئے۔یہ غیرمقلد بڑے مدعی ہیں اجتہاد کے۔ہرشخص ان میں کا اپنے کومجتہد خیال کرتا ہے۔میں کہا کرتا ہوں کہ اس کے موازنہ کی آسان صورت یہ ہے کہ قرآن وحدیث سے تم بھی استنباط کروان مسائل کو جوفقہاء کی کتاب میں تم نے نہ دیکھے ہوں اور پھر فقہاء کے استنباط کئے ہوئے انہیں مسائل سے موازنہ کرو، معلوم ہوجائے گا کہ کیا فرق ہے......

جس قدر اصول وقواعد شریعت کے تھے وہ سب ائمہ مجتہدین بیان کرچکے۔انہوں نے کوئی قاعدہ چھوڑ نہیں دیا۔دوسرے ان کے بعد اگر کسی نے اصول مستنبط بھی کئے تو وہ مستحکم نہیں کہیں نہ کہیں ضرور ٹوٹتے ہیں۔جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد فی الاصول کیلئے اب دماغ قابل ہی نہیں رہے۔

یہ حضرات مجتہدین ہی کا خاص حصہ تھا کہ انہوں نے نصوص سے اس خوبی سے اصول مستنبط کئے جو کہیں نہیں ٹوٹ سکتے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مقام پر لکھا ہے کہ ہدایہ کے اصول مسلم نہیں اس

کا مطلب یہ نہیں کہ ہدایہ غیر معتبر کتاب ہے اس میں اصول غلط پر نقل کر دیئے گئے بلکہ شاہ صاحب کی مراد یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے بعض اصول خود شریعت سے مستنبط کئے ہیں جن میں وہ ناقل نہیں ہیں سو وہ معتبر نہیں باقی جزئیات اس کی سب معتبر ہیں تو اب دیکھ لیجئے کہ صاحب ہدایہ باوجودیکہ بہت بڑے شخص ہیں ان کی علمی شان ہدایہ سے معلوم ہو سکتی ہے واقعی اس کتاب میں بھی انہوں نے کمال کر دیا ہر مسئلہ کی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں ایک عقلی ایک نقلی کیا ٹھکانہ ہے وسعت نظر کا کہ جزئیات تک کو حدیث سے ثابت کرتے ہیں پھر حدیثیں گو بلاسند بیان کرتے ہیں مگر تفتیش کرنے سے کہیں نہ کہیں ضرور ملتی ہیں۔ چاہے مسند بزار میں ہوں یا مسند عبدالرزاق میں یا بیہقی میں ہو یا مصنف ابن ابی شیبہ میں کہیں ضرور ملیں گی ایک دو اگر نہ ملیں تو ممکن ہے مگر جس شخص کی نظر اس قدر وسیع ہو تو ایک دو حدیث جو ہم کو نہ ملی ہو اس سے یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی اصل ہی نہیں۔ یہ تو وسعت نظر کا حال ہے فہم کا تو کیا ٹھکانا ہے کہ مخالفین کے دلائل کو بیان کرنا اور ان کا جواب دینا پھر اپنے مذہب کی دلیل بیان کرنا یہ ان کا خاص حصہ ہے مگر بایں ہمہ جو اصول کہ وہ خود حدیث وقرآن سے نکالتے ہیں ان کی بابت شاہ ولی اللہ صاحب نے فیصلہ فرمادیا کہ وہ معتبر اور مسلم نہیں ہیں کہیں نہ کہیں ضرور ٹوٹتے ہیں تو آج کل جن لوگوں کی وسعت نظر وفہم کو صاحب ہدایہ سے کچھ بھی مناسبت نہیں وہ کیا حدیث وقرآن سے اصول مستنبط کریں گے۔

(عوام، علماء اور مجتہدین کی باہم نسبت یوں سمجھی جا سکتی ہیں کہ۔ف) عوام کی تو ایسی مثال ہے جیسے عام رعیت اور علماء کی ایسی مثال ہے جیسے وکلاء اور ائمہ مجتہدین جیسے ہائیکورٹ کے جج۔ (اشرف الجواب ص ۴۰۸)

فقہاء کا عظیم کارنامہ:

فقہاء نے احکام کی تدوین کی اور نصوص کے محامل کو ظاہر کیا مگر اغبیاء نے بجائے شکر گذاری کے اور الٹا ان پر اعتراض کیا کہ یہ لوگ تاویلیں کر کے نصوص کو ترک کرتے ہیں۔ چناں چہ ایک غیر مقلد نے دہلی میں وعظ کہا، اس میں بیان کیا کہ قرآن وحدیث سب ظاہر ہے کہیں تاویل جائز نہیں۔ ایک طالب علم ''مولوی عبدالحق'' تھے قصبہ جلال آباد کے، انہوں نے کہا: کیوں صاحب! تاویل نہ کی جاوے گی؟ کہا کہ ہاں! کہیں نہیں کی جاوے گی۔ انہوں نے کہا کہ بہت اچھا تو میں کہتا ہوں کہ اس قاعدہ کی بناء پر تو کافر ہے۔ کہنے لگا کہ یہ کیوں؟ انہوں نے کہا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هٰذِهِ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى﴾

(قرآن کریم میں دوسری جگہ صراحت ہے کہ کافر قیامت میں اندھا محشور ہوگا۔﴿وَنَحْشُرُہٗ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ اَعْمٰی﴾۔ف) یہ غیر مقلد واعظ اندھا تھا، کہنے لگا کہ اس کا یہ مطلب نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہیں۔انہوں نے کہا کہ یہ تاویل ہے، اور تاویل بقول آپ کے باطل ہے۔ بڑا پریشان ہوا۔فرمایا کہ واقعی اگر تاویل سے بچیں تو کوئی کلام بھی صحیح معنی میں استعمال نہیں ہوسکتا اسی طرح کسی مطلق لفظ کو مقید پر محمول کرنا ایک قسم کا مجاز ہے مگر دلیل کی ضرورت سے اختیار کیا جائے۔

اجتہاد کے نا اہل:

اجتہاد تو آج کل اس قدر سستا ہو گیا ہے کہ ہر شخص مجتہد ہے۔اب اجتہاد کے لیے علم کی بھی ضرورت نہیں رہی ایسی حالت ہو رہی ہے جیسے بجنور میں ایک فارسی داں نے ایک عالم کا رد لکھا تھا کسی نے کہا آپ تو عالم نہیں عربی نہیں پڑھی، آپ نے کیسے ایک عالم کا رد لکھا۔ کہنے لگے کہ ہم فارسی جانتے ہیں اور فارسی جاننے والا سب چیز جانتا ہے۔ایک نہایت غریب آدمی مگر ذہین وہ بھی اس کو سن رہا تھا وہ گھر پہونچا اور چارپائی کا ایک ڈھانچہ لیا اور ایک بانوں کی لنڈی لی، ان کے مکان کے دروازہ پر پہونچ کر آواز دی قاضی صاحب! قاضی صاحب! وہ مکان سے باہر نکل کر آئے، کہتا ہے کہ حضرت میں غریب آدمی ہوں، یہ میری چارپائی ہے اس کو اللہ کے واسطے بن دیجئے قاضی صاحب یہ سن کر برہم ہوئے اور کہا کہ یہ کیا نامعقول حرکت ہے، ہم کیا جانیں چارپائی بننا۔کہا کہ حضرت میں نے سنا تھا کہ فارسی پڑھا ہوا شخص ہر چیز جانتا ہے قاضی صاحب کو اپنی حقیقت معلوم ہوگئی، اور سمجھ گئے کہ یہ اس کا جواب ہے۔اسی طرح یہ لوگ دین کے سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، جیسے ان قاضی صاحب نے محض فارسی کے بولنے پر ایک عالم کا رد لکھنے کی ہمت کی تھی۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۱-الافاضات الیومیہ جلد۱ص۱۹۰،۱۹۱)

قیاس کے نا اہل: اجتہاد فی الاصول باقی نہیں اجتہاد فی الفروع باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گا:

غیر مقلد کہا کرتے ہیں کیا حنفیوں کے پاس انقطاع اجتہاد کی وحی آگئی ہے حالانکہ قدرتی قاعدہ ہے کہ ہر شئے عموماً اپنی ضرورت کے وقت ہی ہوا کرتی ہے جس فصل میں عموما بارش کی جانب حاجت ہوتی ہے اسی فصل میں بارش ہونیکا قاعدہ ہے۔اسی طرح ہوائیں حاجت کے وقت چلا کرتی ہیں، جہاں سردی زیادہ پڑتی ہے وہاں کے جانوروں کے اون بہت بڑے ہوتے ہیں، اس کے بے شمار نظائر ہیں۔اسی طرح جب تک

تدوین حدیث کی ضرورت تھی بڑے بڑے قوی حافظہ کے لوگ پیدا ہوتے تھے اب ویسے نہیں ہوتے اورتو اور اہل حدیث میں سے بھی کسی کو بخاری اور مسلم تک خود امام بخاری اور مسلم کی طرح مع سند حفظ نہیں اسی طرح جب تک تدوین دین کی ضرورت تھی قوت اجتہادیہ لوگوں میں بخوبی موجود تھی اب چونکہ دین مدون ہو چکا ہے اور اصول وقواعد ممہد ہو چکے ہیں اب اجتہاد کی اتنی ضرورت نہیں رہی۔ ہاں جس قدر اجتہاد کی اب بھی ضرور پڑتی ہے اتنی قوت اجتہادیہ بھی باقی ہے (یعنی اصول مجتہدین کے تحت میں جزئیات جدیدہ کا استخراج کر لینا۔ (مجادلات معدلت ۲۳ حصہ ہفتم)

چارسو برس کے بعد اجتہاد نہ رہنے کے معنی:

اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ چارسو برس کے بعد کسی کو اجتہاد کے قابل دماغ نہیں ملا۔ کیوں کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں۔ علاوہ ازیں یہ مطلقاً صحیح بھی نہیں ہوسکتا کیوں کہ ہر زمانہ میں ہزاروں ایسی جزئیات نئی نئی پیش آتی ہیں جن کا کوئی حکم ائمہ مجتہدین سے منقول نہیں اور علماء خود اجتہاد کر کے ان کا جواب بتلاتے ہیں۔ پس اگر اجتہاد کا باب بالکل بند ہو گیا اور اب کسی اجتہاد کے قابل نہیں ہوسکتا تو کیا ایسے نئے نئے مسائل کا جواب شریعت سے نہیں ملے گا۔ یا ان مسائل کے جواب کیلئے کوئی نیا نبی آسمان سے اترے گا۔ اگر یہی بات ہے تو خدا خیر کرے، کہیں قادیان والے نہ سن لیں، کہیں یہ بات ان کے کانوں میں پڑ گئی تو مسیح موعود کی دلائل نبوت کی فہرست میں ایک اور دلیل کا اضافہ کرلیں گے۔ پھر اس آیت کے کیا معنی ہوں گے ﴿اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ﴾ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی تکمیل ہو چکی دروازۂ اجتہاد اگر بالکل بند کر دیا جائے تو پھر شریعت کی تکمیل کس طرح مانی جائیگی۔ کیوں کہ ظاہر ہے کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں کہ ان کا جواب کتب فقہ میں مذکور نہیں نہ ائمہ مجتہدین سے کہیں منقول ہے پچھلے دنوں میں ایک سوال آیا تھا کہ ہوائی جہاز میں نماز ہوسکتی ہے یا نہیں۔ اب بتلایئے اگر اجتہاد بعد چارسو برس کے بالکل جائز نہیں تو اس مسئلہ کا شریعت میں کوئی بھی جواب نہیں۔ پہلے زمانہ میں نہ ہوائی جہاز تھا نہ فقہاء اس کو جانتے تھے نہ کوئی حکم لکھا۔ اب ہم لوگ خود اجتہاد کرتے ہیں اور ایسے نئے مسائل کا جواب دیتے ہیں تو فقہا رحمہم اللہ کے اس قول کا یہ مطلب نہیں کہ چارسو برس کے بعد اجتہاد بالکل بند ہو گیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ اجتہاد فی الاصول کا دروازہ بند ہو گیا۔ اور اجتہاد فی الفروع اب بھی باقی ہے اور قیامت تک باقی رہیگا۔ اگر اجتہاد فی الفروع بھی اب نہ ہو سکے تو شریعت کے نامکمل ہونے کا شبہ

ہوگا جو کہ بالکل غلط ہے۔شریعت میں کسی قسم کی کمی نہیں۔ قیامت تک جس قدر صورتیں پیش آتی رہیں گی سب کا جواب علماء ہر زمانہ میں شریعت سے نکالتے رہیں گے۔ کیوں کہ یہ جزئیات اگر کتب فقہ میں نہیں تو اصول وقواعد تو سب پہلے مجتہدین بیان کرچکے ہیں، جن سے قیامت تک واقعات کا حکم معلوم ہوسکتا ہے۔البتہ قرآن وحدیث سے اصول مستنبط کرنا، یہ اب نہیں ہوسکتا یہ خاص اجتہاد فی الاصول بعد چارسو برس کے ختم ہوگیا۔

کیوں کہ اول تو جس قدر اصول وقواعد شریعت کے تھے وہ سب أئمہ مجتہدین بیان کرچکے۔انہوں نے کوئی قاعدہ چھوڑ نہیں دیا۔ دوسرے ان کے بعد اگر کسی نے اصول مستنبط بھی کئے تو وہ مستحکم نہیں کہیں نہ کہیں ضرور ٹوٹتے ہیں۔جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد فی الاصول کیلئے اب دماغ قابل ہی نہیں رہے۔

ہاں البتہ اجتہاد فی الفروع اب بھی باقی ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آسکتا کہ ہم بھی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی طرح مجتہد ہوگئے کیوں کہ اصحاب سیاست خوب جانتے ہیں کہ قانون بنانا قانون جاری کرنے سے بہت زیادہ دشوار ہے ہم لوگ سوائے اس کے کہ ان حضرات کے استنباط کردہ اصول کو حوادث الفتاویٰ میں جاری کردیں اور کیا کرسکتے ہیں۔کمال انہیں حضرات کا تھا کہ انہوں نے حدیث وقرآن میں غور کرکے ایسے اصول وقواعد سمجھے جو قیامت تک کے جزئیات کیلئے کافی ہیں کوئی مسئلہ ایسا پیش نہیں آسکتا جس کا حکم جواز وعدم جواز ان اصول سے نہ نکلتا ہو بلکہ ان حضرات نے صرف اصول وقواعد ہی پر اکتفاء نہیں کیا جزئیات بھی اس قدر نکال کر بیان کرگئے ہیں کہ بہت ہی کم کوئی مسئلہ ایسا ہوتا ہے جس کو وہ صراحۃً یا دلالۃً بیان نہ کرگئے ہوں اور اگر کوئی شاذ ونادر ایسا مسئلہ معلوم ہوتا ہے جو فقہاء نے نہیں بیان کیا تو کبھی تو مفتی کی نظر کی کوتاہی ہوتی ہے کہ اس کو سب مواقع پر عبور نہیں ہوتا یا فہم کی کمی ہوتی ہے کہ وہ مسئلہ عبارت سے نکل سکتا ہے مگر مفتی صاحب کی سمجھ میں نہیں آیا اور اگر بالفرض جزئیہ انہوں نے نہیں بیان کیا تو اصول سے تو وہ ضرور مستنبط ہوتا ہوگا۔پس آج کل یہ کسی کا منہ نہیں کہ اپنے کو ائمہ مجتہدین کے برابر کرسکے۔(الجلاللا بتلاص۱۰،اشرف الجواب ص ۲۷۵)

قرآن وحدیث کا یہ مطلب ہی نہیں جو علماء بیان کرتے ہیں؟

غرض یہ کہ خدا تعالی نے مجتہدین میں ایک کمال پیدا کیا ہے۔ جو ہم لوگوں میں نہیں ہے۔اور اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ اس وقت قرآن سے چند ایسی جزئیات استنباط کرو جن کا حکم فقہاء کے کلام میں نہ دیکھا ہو پھر اوّل معاملات میں فقہا کا قول دیکھو اور اپنے استنباط کو ان کے استنباط کے ساتھ موازنہ کرو تب معلوم

ہوگا کہ فقہاء اور مجتہدین کی شان کیا ہے مگر اس کے لئے بھی ضرورت ہے علم کی سوا ایسا کرنے پر بہت آسانی سے فیصلہ ہوسکتا ہے کہ ہم میں ائمہ مجتہدین میں کتنا فرق ہے۔ پس اس تفاوت کی وجہ سے عوام کی تو ایسی مثال ہے جیسے عام رعیت اور علماء کی ایسی مثال ہے جیسے وکلاء اور ائمہ مجتہدین جیسے ہائیکورٹ کے جج پس جب ایک رعیت کو ہائیکورٹ کے جج بلکہ ایک معمولی جج کی مخالفت جائز نہیں تو عوام کو علماء کی مخالفت کب جائز ہوگی میں یہ نہیں کہتا کہ مولویوں سے غلطی نہیں ہوتی بلکہ غلطی ہوجاتی ہے۔ مگر اس کا پکڑنا عوام کا کام نہیں ہے۔ بلکہ علماء ہی کا کام ہے اور جب تک کہ ایک متدین عالم کا فتویٰ بلا تعارض موجود ہے عامی کے ذمے واجب ہے کہ اس کا اتباع کرے تو اب اس کے کہنے کی کہاں گنجائش رہی کہ میں تو علماء کی مخالفت کرتا ہوں خدا و رسول کی مخالفت نہیں کرتا۔

پس معلوم ہوا کہ علماء کی مخالفت کسی طرح جائز نہیں حتیٰ کہ اگر آپ کے سامنے ترجمہ حدیث کا موجود ہو جب بھی آپ کو علماء کی مخالفت جائز نہیں کیوں کہ ترجمہ سمجھنے کے لئے بھی علم کی ضرورت ہے جیسے کہ قانون کا ترجمہ ہوگیا ہے مگر پھر بھی کوئی شخص جج کی مخالفت میں اپنی رائے نہیں پیش کرسکتا۔ گو وہ کسی کتاب کے پیش کرنے کے ساتھ ہو اور اگر کرے تو اب بھی اس کا وہی حال ہوگا جو قانون کا ترجمہ ہونے کی حالت میں ہوتا یعنی قانون کا مخالف قرار دیا جاوے گا۔ تو اسی طرح اگرچہ حدیث کا ترجمہ ہوگیا ہے مگر پھر بھی آپ کو اجتہاد کرنا اور علماء سے مزاحمت کرنا جائز نہیں اور جس طرح حکام کی مخالفت کرنے والا واقع میں گورنمنٹ کی مخالفت کرنے والا ہے اسی طرح علماء کی مخالفت کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مخالفت کرنا ہے۔ اور علماء کی مخالفت کر کے یہ عذر کرنا کہ ہم خدا اور رسول کے خلاف نہیں کرتے نہایت نازیبا اور لچر عذر ہے الحمد للہ یہ امر بہت خوبی کے ساتھ طے ہوگیا۔ اور آپ کو معلوم ہوگیا کہ آپ کو سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ علماء کا اتباع کریں میں کہتا ہوں کہ آپ کو علم دین سے اتنی بھی مناسبت نہیں جتنی کہ ہر شخص کو طب کے ساتھ ہوتی ہے چونکہ طب سے تو ہر ایک شخص کو کم و بیش مناسبت ہوتی ہے اور تجربہ بھی ہوتا ہے۔ برخلاف علم دین کے کہ وہاں کسی کا تجربہ کام نہیں دیتا تو جتنی طب کے ساتھ مناسبت ہے اتنی بھی دینیات کے ساتھ نہیں مگر باوجود اس کے کتنا ہی بڑا کوئی شخص ہو مگر جب بیمار ہوگا طبیب ہی سے رائے لے گا۔ کبھی طب کی کتابیں دیکھ کر مسہل نہ لے گا اگر یہ بھی معلوم ہو جاوے کہ صفراء کا فساد ہے جب بھی اپنی رائے سے علاج نہیں کرے گا کیا کسی نے ایسا کیا ہے ہرگز نہیں، اس

کی ہمت ہی نہیں ہوتی۔ اگر کوئی یہ رائے دے بھی کہ طبیب کی کیا ضرورت ہے؟ تو کہیں گے کہ بغیر طبیب کے علاج نہیں ہونا چاہئے، اپنی عقل اور رائے سے خدا جانے کیا خرابی پیدا ہو! اس کے راز سے طبیب ہی واقف ہیں۔ پس طب میں تو باوجود مناسبت ہونے کے اپنی رائے کا اعتبار نہیں ہوتا مگر علم دین میں باوجود مناسبت نہ ہونے کے ہر شخص اجتہاد کرنے لگتا ہے۔ تو گویا شریعت کوئی راز ہی نہیں ہے۔ اور وہ ایسی پامال اور معمولی شے ہے کہ اس کے لئے علم کی ضرورت ہی نہیں کہ ہر شخص خود اس کو سمجھ سکتا ہے حالانکہ جیسے وہاں کوئی کیسا ہی عاقل سے عاقل ہوگا مگر بدون اتباع طبیب کے چارہ نہیں۔ اسی طرح امور شریعت میں سوائے اتباع علماء دین کے چارہ نہیں۔ خلاصہ یہ کہ غیر ماہر کا اتباع کرنا ضروری ہے۔ پس عقلی طور پر ثابت ہو گیا کہ علماء کا اتباع آپ کو ضروری ہے اور وہ جو احکام بتلاتے ہیں وہ درحقیقت خدا اور رسول کے احکام ہیں بس جب یہ خدا اور رسول کے احکام ہیں تو ہر مسلمان کو ان کا اتباع کرنا چاہئے کیوں کہ مسلمانوں کو مسلمان ہونے کی حیثیت سے خدا اور رسول کا اتباع کرنا ضروری ہے۔ (اتباع المنیب ص۱۴، اشرف الجواب ص ۴۰۸)

اجمال واطلاق میں فرق کرنا مجتہد کا کام ہے:

مسح راس میں ربع راس اور اقل مقدار مہر عشرۃ دراہم:

اجمال واطلاق میں فرق کرنا بڑا مشکل ہے اور یہ ایک امر اجتہادی ہے۔ اجمال کی تفسیر و بیان تو ظنی دلیل بھی ہو سکتی ہے، البتہ مطلق کو مقید کرنے کے لئے قطعی میں ظنی دلیل کافی نہیں۔ پس مسح راس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ امام صاحبؒ نے اس کو مجمل سمجھا ہو اور اس کے بیان کرنے کے لئے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے۔ قول تو ملا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی صرف ناصیہ یعنی مقدم راس پر بھی مسح کیا ہے اور وہ ربع راس کے برابر ہے اور اس سے کم ثابت نہیں۔ اس لئے امامؒ نے حدیث فعلی کو مجمل کا بیان قرار دیا۔ اسی طرح کہا جا سکتا ہے کہ اقل مہر دس درہم امام صاحبؒ نے اس وجہ سے قرار دیا ہو کہ ''تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ'' کو مجمل قرار دیا ہو اور اس کے بیان کی ضرورت ہوئی۔ چنانچہ ایک روایت بیان کی جاتی ہے: ''لَا مَهْرَ اِلَّا عَشَرَةَ دَرَاهِمَ'' لیکن اس حدیث کی تضعیف کی گئی ہے، پھر یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کہ امام صاحبؒ کو سند صحیح سے پہنچی ہو۔ اگر یوں کہا جائے کہ اس کا بیان ایک حدیث فعلی ہے تو بہتر ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو

مہر خود مقرر فرمائے ہیں ان میں سب سے کم ام سلمہؓ کا مہر ہے جس میں ایک متاع کو مہر قرار دیا گیا تھا جس کی قیمت دس درہم تھی اور اس سے اقل آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ اس لئے یہ حدیث فعلی اگرچہ ظنی ہے لیکن مجمل کا بیان ہوئی۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳- مقالات حکمت جلد ۲ ص ۲۱۹)

قیاس کے نااہل آج کل تارکینِ تقلید میں بھی اس رنگ کے لوگ ہیں...... بے دھڑک بدوں سوچے سمجھے جو چاہتے ہیں فتوے دے بیٹھتے ہیں۔ خود ان کے بعض مقتداؤں کے متبحر اور وسیع النظر ہونے میں شک نہیں مگر نظر میں عمق نہیں۔ ایک ظریف نے بیان کیا تھا ایک مرتبہ کہ تبحر کی دو قسمیں ہیں ایک کدو تبحر اور ایک مچھلی تبحر۔ کدو تبحر سارے دریا میں پھرتا ہے، مگر اوپر اوپر اور مچھلی عمق میں پہنچتی ہے۔ تو ان لوگوں (غیر مقلدین-ف) کا تبحر ایسا ہے جیسے کدو تبحر کہ اوپر اوپر پھرتے ہیں اندر کی کچھ خبر نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱- الافاضات الیومیہ جلد ۱ ص ۳۵۲)

ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ جی ہاں ایسے ہی اکثر غیر مقلد ہیں۔ حدیث کا تو نام ہی نام ہے۔ محض قیاسات میں اپنے ہی مقلد ہیں۔ حدیث کی تو ہوا بھی نہیں لگی......نہایت گستاخ اور بے ادب ہوتے ہیں جس کو چاہتے ہیں کہہ ڈالتے ہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۴- الافاضات الیومیہ جلد ۴ ص ۲۶)

دہلی کی جامع مسجد میں ایک غیر مقلد نے وعظ میں کہا تھا ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ سَداً وَّمِنْ خَلْفِهِمْ سَداً فَاَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُوْن﴾ اور ترجمہ یہ کیا تھا کہ کر دی ہم نے ان کے سامنے ایک دیوار یعنی صرف کی اور پیچھے ایک دیوار یعنی نحو کی اور چھالیا ہم نے ان کو یعنی منطق سے پس ہو گئے وہ اندھے یعنی ان علوم میں پڑ کر حقیقت سے بے خبر ہو گئے۔ غرضیکہ صرف ونحو ومنطق کو بدعت کہتا تھا......اس کا عقیدہ تھا کہ نماز تو فرض ہے مگر وقت شرط نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱- الافاضات الیومیہ جلد ۱ ص ۲۰۸، ۲۰۹)

فہم قرآن کی ضرورت واہمیت:

قرآن کریم میں جس قدر فہم کی ضرورت ہے اس کے لئے کتنے ہی آلات کی ضرورت ہے جیسے صرف، نحو، منطق، حدیث، تفسیر، ادب، فقہ، معانی وغیرہ وغیرہ۔...اصل تو اتنی ہے اگر یہ نہ ہو تو مجبوری میں ان سب کے قائم مقام یہ ہے کہ کسی عالم محقق سے پڑھ لیں یہ بھی نہ ہو تو سوائے گمراہی کچھ نہیں......ایک وکیل صاحب کہنے لگے کہ میں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ قرآن شریف کے ترجمہ کا مطالعہ کیا کریں میں نے کہا کہ میں متفق

ہوں اس میں مگر میں آپ کے ساتھ تھوڑا سا اختلاف کروں گا۔۔۔چنانچہ میں نے وعظ میں بیان کیا کہ کسی سے ترجمہ نہ پڑھنے اور خود دیکھنے میں بڑی بڑی خرابیاں ہیں۔رہا بینات وغیرہ جو الفاظ آئے ہیں قرآن مجید میں سو میں نے کہا کہ اول تو وہ مبادی حاصل کرنے والے کی نسبت ہے۔دوسرے علوم قرآن کی نصیحت کے دو جز وہیں ایک ترغیب ترہیب دوسرا تحقیقات۔سو ترغیب کا جز تو مشکل نہیں۔مثلاً قیامت کے لئے تیاری کرو، دوزخ سے بچنے کی سبیل کرو، جنت حاصل کرنے کی فکر کرو، وغیرہ وغیرہ۔یہ تو دقیق نہیں، اس کے اعتبار سے مطلقاً بینات ہے۔باقی تحقیقات کا جز وسو وہ مشکل ہے اور میں نے واقعات سے بھی ثابت کیا تھا کہ صحابہ تک کو غلطی واقع ہوتی تھی تو آپ سے پوچھتے تھے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ آپ سے زیادہ فہیم کون ہوگا؟ خود آپ کے بارے میں حق تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَا بَیَانَہٗ﴾ کہ ہمارے ذمہ ہے اس کا بیان کرنا سو جب آپ کو بھی ضرورت تھی بیان کی تو اوروں کی تو کیا حقیقت ہے۔میں نے یہ بھی کہا تھا کہ اس سے معلوم ہوا کہ علاوہ قرآن کے کوئی دوسری چیز بھی ہے جس سے اس کی تبیین وتوضیح ہوتی ہے۔

(ملفوظات جلد ۱۹ الحسن العزیز جلد سوم ص ۲۴۰، ۲۴۱)

تجربہ سے یوں معلوم ہوتا کہ قرآن شریف کے مطالعہ میں صرف ایک آیت کا دیکھنا اور تدبر کرنا کافی نہیں جب تک سیاق سباق کو نہ دیکھے۔سیاق وسباق کے دیکھنے سے مدلول قرآن کا متعین ہوتا ہے بدون اس کے کلام اللہ حل نہیں ہوسکتا۔مثلاً ایک موقع پر ہے ﴿وَلَنۡ یَّجۡعَلَ اللّٰہُ لِلۡکٰفِرِیۡنَ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ سَبِیۡلًا﴾ کہ اللہ تعالیٰ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ نہیں دیں گے۔صرف دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کو مسلمانوں پر غلبہ نہیں ہوسکتا، حالاں کہ واقعہ کے خلاف ہے تو اگر کوئی شخص صرف اسی کو دیکھے گا۔اس کو شبہ واقع ہوگا مگر یہ شبہ سیاق میں دیکھنے سے حل ہوتا ہے اس سے پہلے ہے۔﴿اِنَّ اللّٰہَ جَامِعُ الۡمُنٰفِقِیۡنَ وَالۡکٰفِرِیۡنَ فِیۡ جَھَنَّمَ جَمِیۡعًا یَّتَرَبَّصُوۡنَ بِکُمۡ فَاِنۡ کَانَ لَکُمۡ مِّنَ اللّٰہِ قَالُوۡۤا اَلَمۡ نَکُنۡ مَّعَکُمۡ وَاِنۡ کَانَ لِلۡکٰفِرِیۡنَ نَصِیۡبٌ قَالُوۡۤا اَلَمۡ نَسۡتَحۡوِذۡ عَلَیۡکُمۡ وَنَمۡنَعۡکُمۡ مِّنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ﴾ اس میں منافقین اور کفار کا ذکر ہے اس کے بعد ہے ﴿فَاللّٰہُ یَحۡکُمُ بَیۡنَکُمۡ یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ﴾ کہ اللہ قیامت کو تمہارے درمیان حکم کریگا اس کے بعد ہے۔﴿وَلَنۡ یَّجۡعَلَ اللّٰہُ لِلۡکٰفِرِیۡنَ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ سَبِیۡلًا﴾ اس سے معلوم ہوگیا کہ یہ قیامت کے متعلق ہے دنیا کے متعلق نہیں۔اب مطلب ظاہر ہے کوئی اشکال بھی نہیں مطلب یہ ہے کہ قیامت میں جو اللہ تعالیٰ فیصلہ

کریگا اس میں کفار کی ڈگری نہ ہوگی مسلمان ہی غالب رہیں گے انہیں کی ڈگری ہوگی اور کفار ہاریں گے۔ واقعی قیامت کو ایسا ہی ہوگا کہ کفار کو کسی صورت سے مسلمانوں پر غلبہ نہ ہوگا۔

اسی طرح قرآن میں سینکڑوں مقامات ہیں کہ بدون سیاق وسباق کے مطلب معین نہیں ہوتا۔ آیات کلام اللہ کی مثال ایسی ہے کہ جیسے قطع بند اشعار ہوتے ہیں صرف ایک شعر کے دیکھنے سے مطلب سمجھ میں نہیں آتا تاوقتیکہ دونوں شعروں کو ملا کر نہ دیکھا جائے۔ فقط (ملفوظات جلد ۱۹ حسن العزیز جلد سوم ص ۳۰۱)

فہم قرآن: قرآن تبشیر وانداز کے لئے آسان ہے:

ایک بار دین میں موجودہ زمانہ کے لوگوں کی آزادی اور خودرائی کا بیان ہو رہا تھا۔ ارشاد فرمایا کہ اب تو لوگوں کی جرات یہاں تک بڑھ گئی ہے کہ فقہاء اور مجتہدین نے جو مسائل قرآن وحدیث سے استنباط کئے ہیں ان کو غلط قرار دیتے ہیں اور خود قرآن وحدیث سے احکام استنباط کرنا چاہتے ہیں اور جب ان کو استنباط کی صعوبت پر متنبہ کیا جاتا ہے تو آیت ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ الآية﴾ پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب قرآن آسان ہے تو پھر کیا وجہ (ہے کہ) اس کو سمجھنا اور اس سے مسائل کا استنباط صرف علماء ہی کے ساتھ مخصوص ہو، ہم نہ کرسکیں؟ حالاں کہ ان کا نہ یہ دعوی صحیح ہے اور نہ ان کا اس آیت سے یا اسی قسم کی دوسری آیتوں سے استدلال صحیح ہے۔ کیوں کہ قرآن وحدیث کے متعلق دو چیزیں ہیں ایک تو ان سے استنباط مسائل کا۔ دوسرے تذکر وتذکیر یعنی ترغیب وترہیب۔ تو قرآن کو جو آسان فرمایا گیا ہے وہ صرف تذکر وتذکیر لیے آسان فرمایا گیا ہے۔ چنانچہ اس آیت میں يَسَّرْنَا کے بعد لِلذِّكْرِ کا لفظ موجود ہے۔ اسی طرح اس مضمون کی ایک دوسری آیت ہے۔ ﴿فَاِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِيْنَ وَتُنْذِرَ بِه﴾ اس میں بھی تصریح ہے کہ قرآن تبشیر وانذار کے لیے آسان کیا گیا ہے۔

قرآن سے ثابت کرتا ہوں کہ قرآن وحدیث سے استنباط احکام صرف محققین ہی کا کام ہے، ہر شخص اس کا اہل نہیں۔ پانچویں پارہ میں ارشاد ہے: ﴿وَاِذَا جَاءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهِ وَلَوْ رُدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلَى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُمْ﴾ شان نزول اس آیت کا بالاتفاق یہ ہے کہ حضور کے زمانہ میں جب کوئی جہاد وغیرہ ہوتا تھا تو مواقع قتال سے جو خبریں آتی تھیں بعض لوگ بلاتحقیق ان کو مشہور کردتے تھے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس آیت میں ارشاد ہے کہ جب ان لوگوں

کو کسی امر کی خبر پہونچتی ہے خواہ وہ امن کی ہو یا خوف کی تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں، اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے حوالہ پر رکھتے تو ان میں جو اہل استنباط ہیں اس کو وہ حضرات پہچان لیتے کہ کون قابل اشاعت ہے کون نہیں۔

دیکھئے یہاں یَسْتَنْبِطُوْنَهٗ فرمایا، اور یہ من تبعیضیہ ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ بعض لوگ ایسے ہیں جو اہل استنباط ہیں سب نہیں۔ حالاں کہ یہ جنگ کی خبریں کوئی ازقسم احکام شرعیہ نہ تھیں بلکہ واقعات حسیہ تھے جو احکام کے مقابلے میں عسیر الفہم نہیں۔ تو جب معمولی واقعات حسیہ کے متعلق قوت استنباط کا اثبات صرف بعض لوگوں کے لیے کیا گیا ہے تو موٹی بات ہے کہ قرآن وحدیث سے احکام کا استنباط تو بدرجہا مشکل ہو گا، اس کا اہل ہر شخص کیسے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح حضور کے زمانہ کا ایک دوسرا واقعہ ہے وہ یہ ہے کہ جب اول بار آیت ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُوْنَ﴾ الآیۃ۔ نازل ہوئی جس میں مجاہدین کی قاعدین پر تفضیل کا بیان ہے تو اس وقت اس میں **غیر اولی الضرر** نہ تھا، اس لیے صحابہ تک نہ سمجھ سکے کہ یہ حکم مخصوص ہے قاعدین **غیر اولی الضرر** کے ساتھ۔ حالاں کہ حقیقت لغویہ و نصوص، اعتبار عذر کی بناء پر قاعدین سے مراد یہاں وہی لوگ ہو سکتے تھے جو بلا کسی عذر کے جہاد میں شریک نہ ہو سکے ہوں ورنہ قاعدین تو فی الحقیقت مقعدین ہیں، قاعدین نہیں۔ مگر باوجود اس کے صحابہ اس کو نہ سمجھ سکے اس لیے اس کے متعلق سوال کیا جس پر **غیر اولی الضرر** بعد میں نازل ہوا۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ محض زبان دانی فہم احکام کے لیے کافی نہیں۔ یہ تو ایک فرع کے متعلق تحقیق تھی۔ اس کے متعلق اس سے زیادہ عمیق ایک اصل کی تدقیق ہے وہ یہ کہ ظاہراً اس میں ایک اشکال متوہم ہوتا ہے کہ **غیر اولی الضرر** قاعدین کا بیان ہے اور پھر نزول میں اس سے فصل کے ساتھ موخر۔ تو اصلی کلام میں بیان مراد سے کمی کا احتمال رہتا ہے، اس اشکال کے حل کے لیے انہوں نے فہم خداداد سے ایک اصل کلی کا استنباط کیا کہ بیان کے اقسام اور ان کے جدا جدا احکام سمجھ کر ایسی عجیب تفصیل کی کہ حیرت ہوتی ہے۔ اس تفصیل کی بناء پر **غیر اولی الضرر** کو بیان تغیر نہیں قرار دیا بلکہ تفسیر فرمایا ہے اور یہ حکم فرمایا ہے کہ اگر بیان تغیر ہوتا تو اس کے اندر فصل نہ ہوتا بخلاف بیان تفسیر کے کہ اس کے اندر فصل جائز ہے۔ دیکھئے کیا ایسے اصول ہم جیسے موسس کر سکتے ہیں اس تقریر سے جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ تذکر وتذکیر کے لیے تو قرآن آسان ہے۔ باقی رہا استنباط فروع کا

یا اصول کا یہ ایسا مشکل ہے جو ہمارے بس کا نہیں۔ اس ایک ہی مسئلہ کو دیکھ لیجئے فرع کو بھی، اوراس کی بناء بیان تغیر و بیان تفسیر کو بھی، اگر فقہاء ان مسائل کو استنباط نہ کر جاتے تو آج کل کے معترضین میں سے کیا کوئی شخص اس پر قادر تھا کہ ان مسائل کا ایسا استنباط کر سکے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۰ ص ۳۵۶ تا ۳۵۸)

قرآن نصیحت کے لئے آسان ہے لیکن اس سے استنباط اور اجتہاد مشکل ہے:

قرآن و احادیث کے متعلق دو چیزیں ہیں۔ ایک تو ان سے مسائل کا استنباط کرنا ہے، دوسرا تذکر وتذکیر یعنی ترغیب وترہیب، تو قرآن کو جو آسان فرمایا گیا ہے، وہ صرف تذکر وتذکیر کے لئے آسان فرمایا گیا ہے، باقی رہا استنباط مسائل کا اس کے متعلق کہیں ارشاد نہیں کہ وہ آسان ہے۔ قرآن وحدیث سے استنباط احکام صرف محققین ہی کا کام ہے۔ ہر شخص اس کا اہل نہیں۔ پانچویں پارہ میں ارشاد ہے ﴿وَاِذَاجَآءَهُمْ اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَلَوْ رُدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰى اُولِي الْاَمْرِ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَ مِنْهُمْ﴾ (اور جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن کی ہو یا خوف تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں اور اگر یہ لوگ رسول کے اور ان کے جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں، ان کے اوپر حوالہ رکھتے تو ان کو وہ حضرات پہچان ہی لیتے جو ان میں اس کی تحقیق کر لیا کرتے ہیں) فرمایا ہے اور یہ من تبعیضیہ ہے۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ بعض لوگ جو اہل استنباط ہیں، سب نہیں۔ (''جب معمولی خبروں کی حقیقت سمجھنے میں قوتِ استنباط شرط ہے تو امور علمیہ تو جدا رہے۔'' اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۳۵، ۳۶) پھر فرمایا کہ عوام ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ﴾ (اور ہم نے قرآن کو آسان کر دیا ہے) پیش کرتے ہیں۔ لیکن انہوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ اس کے ساتھ للذکر آیا ہے۔ للاستنباط والتحقیق نہیں آیا ہے۔ احکام کا سمجھنا اور بات ہے اور ذکر و تلاوت اور بات ہے۔ ع ہر ہوسنا کے نداند جام وسنداں باختن (ج ۱۵ فیوض الرحمٰن ص ۱۹۴)

واذاتتلى عليهم اٰياتنا بينات قال الذين كفروا للذين اٰمنوا اى الفريقين خير مقاماً. واحسن نديا... ''اٰيات بينات'' کے معنی کھلی کھلی اٰیتیں..... وہ کھلے ہوئے نہیں کہ ہر کوئی اس کو سمجھ لے (اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۳۵، ۳۶)

بعض اشکالات کا جواب نحوی قاعدہ سے دیا جاتا ہے۔ چاں چہ میرے پاس ایک ملا جی آئے اور کہنے لگے کہ وضو میں پاؤں دھونا جو فرض ہے اس کی دلیل کیا ہے؟ قرآن میں تو پیروں کے واسطے مسح کا حکم

ہے۔میں نے کہا کہ قرآن میں کہاں ہے۔کہنے لگے کہ شاہ عبدالقادر صاحب کے ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر وہ مترجم قرآن میرے پاس لائے اور آیت دکھائی۔''فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَكُمۡ وَاَيۡدِيَكُمۡ اِلَى الۡمَرَافِقِ وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ وَاَرۡجُلَكُمۡ اِلَى الۡكَعۡبَيۡنِ ''ترجمہ: یہ لکھا ہوا تھا پس دھوؤ اپنے مونہوں کو اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور ملو اپنے سروں کو اور پیروں کو دو ٹخنوں تک......شاہ صاحب کے ترجمہ میں ملاجی کو یہ شبہ ہوا کہ پیروں کے لئے بھی مسح کا حکم ہے میں بہت پریشان ہوا کہ اس اشکال کا جواب تو نحوی قاعدہ پر موقوف ٹھہرا، اگر میں ان کو نحوی قاعدہ سے جواب دوں تو اس کے یہ معنی ہیں ان کے سامنے عطف اور تقدیر کی تحقیق بیان کروں جس کو یہ سمجھ ہی نہیں سکتے آخر میں نے ان سے کہا کہ جس کلام کا یہ ترجمہ ہے یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ کلام اللہ ہے، بولے کہ علماء کے کہنے سے معلوم ہوا۔میں نے کہا افسوس! یا تو علماء اتنے ایماندار ہیں کہ وہ ایک عربی عبارت کو کلام اللہ کہہ دیں تو سچے یا اتنے بے ایمان ہیں کہ اگر وہ ایک فعل کو مرض کہیں تو جھوٹے۔اس پر چپ ہوئے، میں نے کہا خبردار جو تم نے کبھی ترجمہ دیکھا ایسوں کو ترجمہ دیکھنا بیشک ناجائز ہے۔

اسی طرح بہت سے اشکالات ہیں جن کے جواب علوم آلیہ پر موقوف ہیں۔اسی لئے میں کہا کرتا ہوں کہ عوام کو ترجمہ خود نہ دیکھنا چاہئے، بلکہ اگر شوق ہو تو کسی عالم سے سبقاً سبقاً پڑھنا چاہئے۔غرض اس اشکال کا جواب یہ تھا کہ یہاں اَرۡجُلَكُمۡ کا عطف وُجُوۡهَكُمۡ پر ہے۔خیر یہ اشکال تو کچھ نہیں بڑا اشکال اس جگہ یہ ہوتا ہے کہ ایک قراءت متواترہ میں وَاَرۡجُلِكُمۡ بِالۡجَرِّ بھی آیا ہے۔اور اس صورت میں بظاہر اس کا عطف رُؤُوۡسِكُمۡ کے اوپر فَامۡسَحُوۡا کے تحت میں ہے۔اس کا جواب علماء نے یہ دیا ہے کہ اس میں جر جرار ہے۔ ورنہ حقیقت میں اس کا عطف فَاغۡسِلُوۡا کے تحت میں ہے، اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ اس کا عطف فَامۡسَحُوۡا کے تحت میں ہے جب بھی پیروں کے لئے مسح کا حکم لازم نہیں آتا کیوں کہ محاورات میں بعض دفعہ دو ایسی چیزوں کو جن کے ساتھ دو فعل متعلق ہوتے ہیں اختصار کے لئے ایک ہی فعل کے تحت میں بیان کردیتے ہیں۔مثلاً دعوت کے موقعہ پر کہا کرتے ہیں کہ کچھ دانا پانی ہمارے یہاں بھی کھا لیجئے گا، حالاں کہ پانی تو پینے کی چیز ہے کھانے کی چیز نہیں، اصل کلام اس طرح تھا کچھ دانا کھا لیجئے گا مگر اختصار کے لئے ایک فعل کو حذف کر کے دونوں چیزوں کو ایک فعل کے تحت میں ذکر کردیتے ہیں۔

اسی طرح اگر کوئی پوچھے کہ تم نے دعوت میں کیا کھایا تھا، تو جواب میں کہا کرتے ہیں پلاؤ، زردہ،

دودھ، دہی، گوشت کھایا تھا، حالاں کہ دودھ پینے کی چیز ہے۔ یوں کہنا چاہئے تھا کہ دودھ پیا تھا باقی چیزیں کھائی تھیں۔ جب یہ بات سمجھ میں آ گئی تو اب سمجھو اَرْجُلِکُمْ کا عطف اگر فَامْسَحُوْا کے تحت میں بھی مان لیا جائے تو یہ لازم نہیں آتا کہ پیروں کے لئے مسح کا حکم ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ رُؤُس وَاَرْجُلُ کا تعلق اصل میں دو فعلوں سے تھا، ایجازاً ایک فعل کو حذف کر دیا گیا اور ظاہر میں دونوں کو فَامْسَحُوْا کے متعلق کر دیا گیا اور مطلب وہی ہے کہ سر کا مسح کرو اور پیروں کو دھوؤ۔ عربی میں اس کی نظیر یہ کلام ہے عَلَفتہٗ تِبْناً وَمَاءً بَارِداً۔ اور اگر وَامْسَحُوْا کے حکم کو بھی اَرْجُلِکُمْ کے متعلق مان لیا جائے تب بھی کچھ اشکال نہیں کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ دو قراءتیں بمنزلہ دو آیتوں کے ہوا کرتی ہیں، جس طرح دو آیتیں اپنے اپنے حکم کو مستقلاً ثابت کرتی ہیں اور دونوں پر عمل ضروری ہے، اسی طرح دو قراءتیں بھی معمول بہا ہوتی ہیں۔ پس اَرْجُلِکُمْ میں قراءت بالجر ہونے سے معلوم ہوا کہ پیروں کے لئے مسح کا بھی حکم ہے۔

رہا یہ کہ غسل کا حکم نہیں ہے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ قراءت نصب غسل کو لازم کر رہی ہے تو مجموع قراءتیں سے یہ ثابت ہوا کہ پیروں کے لئے مسح اور غسل دونوں کا حکم ہے، اس طرح کہ قراءت جر بحال لبس خف ہے اور قراءت نصب بحالت عدم خف ہے یہ تاویل بھی بہت عمدہ ہے۔

اور ایک توجیہ میرے ذہن میں ایک سوال کے وقت آئی۔ وہ یہ کہ مسح کے معنی ملنے کے ہیں، خواہ بدوں غسل کے یا مع غسل کے۔ پس دھونا تو ایک قراءت سے حدیث متواتر سے فرض ہوا، اور ملنا قراءت جر سے مامور بہ ہوا بمعنی مستحب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پیروں کی کھال سخت ہوتی ہے تو عادۃً اکثر اس پر پانی بہانا کافی نہیں ہوتا، ملنے سے پانی پہنچتا ہے۔ چناں چہ فقہا نے اسی اہتمام کے لئے اس کو بھی مندوب کہا ہے کہ وضو کے قبل پاؤں کو تر کر لیا جاوے پھر آخر وضو میں دھو یا جاوے غرض آپ نے معلوم کر لیا کہ نحو کی کس قدر ضرورت ہے کیوں کہ بعض اشکالات اسی سے رفع ہوتے ہیں۔

(علاوہ ازیں) قرآن وحدیث کے اندر جو تدقیقات ہیں وہ بغیر مبادی کے سمجھ میں نہیں آتی ہیں اور مبادی بدون تحصیل درسیات کے سمجھ میں نہیں آ سکتے، تو قرآن وحدیث کے بہت سے دقائق بلا علوم درسیہ کے سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے دو حصے ہیں، ایک حصہ تو نفس احکام اور اس کے متعلق تذکر و تذکیر کا ہے، وہ تو آسان ہے اور نصوص کے اندر جا بجا قرآن کو آسان فرمایا گیا ہے اس سے

مراد یہی حصہ ہے چناں چہ ایک مقام پر ارشاد ہے ’’وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّکِر ‘‘ دوسری جگہ فرماتے ہیں ’’ وَاِنَّمَا یَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِکَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِیْنَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُّداً ‘‘ باقی رہا دوسرا حصہ جو استدلالات اور استنباطات کا ہے، وہ دقیق ہے۔اب رہا یہ شبہ کہ جب قرآن وحدیث کا سمجھنا بلا علوم درسیہ کے دشوار ہے تو صحابہؓ نے قرآن وحدیث کو کیوں کر سمجھا، کیوں کہ یہ علوم درسیہ اس زمانہ میں تو مدون نہ تھے، نہ ان کی تحصیل معتاد تھی (یعنی نہ انہیں حاصل کرنے کی عادت تھی۔ف) تو جواب اس کا یہ ہے کہ صحابہؓ کی طبائع سلیم تھیں اس لیے ان کو قرآن وحدیث کے اندر شبہات ہی پیدا نہ ہوتے اور مقاصد کے سمجھنے کے لئے ان کو مبادی کی تحصیل کی ضرورت ہی نہ ہوتی تھی ،اس لئے کہ قرآن وحدیث کو بلا علوم درسیہ بخوبی سمجھ لیتے تھے۔ بخلاف آج کل کے وہ قرآن وحدیث کو تو بلا علوم درسیہ کے کیا سمجھتے ،معمولی معاملات وواقعات روزمرہ کے دقائق کا بھی بلا علوم درسیہ کے سمجھنا ان کو دشوار ہی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میں اس کی تائید میں ایک تازہ واقعہ بیان کرتا ہوں ......(اشرف السوانح لکھی جارہی تھی۔ف) میں نے ہدایت کی تھی کہ اس سوانح میں میرے متعلق کشف وکرامت کا کوئی باب نہ تجویز کیا جاوے، کیوں کہ مجھ سے کوئی کشف وکرامت صادر ہی نہیں ہوئی۔اس پر بعض احباب نے کہا کہ مثلاً فلاں فلاں واقعات ایسے ہیں جو بسند صحیح ثابت ہیں اور اگر وہ دوسروں کے متعلق ہوتے تو ان کو ضرور کشف وکرامت کے اندر داخل سمجھا جاتا،تو اگر ان واقعات کو ہم کرامت کے باب میں درج کردیں تو کیا حرج ہے؟ میں نے کہا کہ چوں کہ ایسے واقعات کے اندر مجھ کو دوسرا بھی احتمال ہوتا ہے،اس لیے میں ایسے واقعات کو بھی کرامت کے عنوان سے درج کرانا نہیں چاہتا،البتہ تمہارا دل چاہے تو ایسے واقعات کو سوانح میں انعامات الٰہیہ کے عنوان کے تحت درج کر سکتے ہو،تو میرا جواب ان کی سمجھ میں نہیں آیا اور اس پر انہوں نے یہ شبہ پیش کیا کہ کرامت بھی تو حق تعالیٰ کا انعام ہی ہوتی ہے پھر کرامت اور انعام میں کیا فرق ہوا؟

لہٰذا ہماری درخواست ہے کہ ان واقعات کو کرامت ہی کے عنوان کے تحت میں درج کرنے کی اجازت دی جائے تو پھر میں نے ان کو علوم درسیہ کے قواعد کے ذریعہ سمجھایا اور یہ جواب دیا کہ ملزوم تو لازم کے لیے مستلزم ہوتا ہے،مگر لازم ملزوم کے لیے مستلزم نہیں ہوتا جیسے آگ تو حرارت کے وجود کو مستلزم ہے مگر حرارت آگ کے وجود کو مستلزم نہیں پس ہر کرامت کا تو انعام ہونا لازم ہے مگر ہر انعام کا کرامت ہونا لازم نہیں لہٰذا ہر انعام کو کرامت میں کیسے داخل کر سکتے ہیں تب وہ خاموش ہوئے ،اب میں بطور مثال کے ایک شبہ بیان

کرتا ہوں جو علوم درسیہ سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے خود قرآن کی ایک آیت کے متعلق ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نویں پارہ میں ارشاد ہوتا ہے ﴿لَوْ عَلِمَ اللّٰہُ فِیْھِمْ خَیْراً لَّاَسْمَعَھُمْ وَلَوْ اَسْمَعَھُمْ لَتَوَلَّوْا وَّھُمْ مُّعْرِضُوْنَ﴾ (سورۂ انفال پارہ۹، ع۱۷، آیت۲۳) اسی آیت میں کفار کی مذمت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم خیر کے لیے اسماع لازم ہے اور اسماع کے لیے تَوَلِّی لازم ہے اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ لازم کا لازم لازم ہوا کرتا ہے تو علم خیر کے لیے تَوَلِّی لازم ہوئی، جس کا مطلب اس قاعدہ مذکورہ کی بناء پر یہ ہوا کہ اگر حق تعالیٰ کو ان کفار کے متعلق خیر اور بھلائی کا علم ہوتا تو ان کفار سے تولی اور اعراض کا صدور ہوتا اور اس کا استحالہ (محال ہونا) ظاہر ہے۔ اب اس شبہ کا رفع کرنا اس شخص کے لیے جو علوم درسیہ سے واقف نہ ہو، بہت دشوار ہے اور جو علوم درسیہ پڑھ چکا ہو اس کے لیے ایک اشارہ کافی ہے۔ وہ یہ کہ یہ شبہ تو جب صحیح ہوتا کہ یہاں اسماع حد اوسط ہوتا حالاں کہ اسماع حد اوسط نہیں اس لیے کہ وہ مکرر نہیں کیوں کہ پہلا اسماع اور ہے دوسرا اسماع اور ہے۔ لہٰذا تولی کو جو لازم کا لازم سمجھا گیا اور اس بناء پر علم خیر کے لیے تولی کو لازم قرار دیا گیا، خود یہی غلط ہوا۔ پس حق تعالیٰ کے علم کے متعلق واقعہ کے غیر مطابق ہونے کا شبہ ہوا تھا وہ رفع ہوگیا۔ اب آیت کا صحیح مطلب یہ ہوا کہ اگر حق تعالیٰ ان کے اندر کوئی خیر دیکھتے تو ان کو باسماع قبول سناتے مگر جب کہ حق تعالیٰ کے علم میں ان کے اندر کوئی خیر نہیں ہے، ایسی حالت میں اگر ان کو نصیحت سنا دیں جو اسماع قبول نہ ہوگا، کیوں کہ یہ اسماع حالت عدم خیر میں ہوگا۔ تو وہ لوگ اس کو ہرگز قبول نہ کریں گے، بلکہ تولی اور اعراض کریں گے۔

اسی طرح قرآن کی آیت پر ایک دوسرا شبہ اور اس کا جواب یاد آیا۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ جنگ بلقان کے زمانہ میں جب ایڈریانوپل پر کفار کا قبضہ ہوا تو ہندوستان کے مسلمانوں کو بہت پریشانی ہوئی اور طرح طرح کے خیالات فاسدہ آنے لگے حتیٰ کہ بعض کو تو نصوص پر کچھ شبہات بھی پیدا ہو گئے تھے، یہ حالت دیکھ کر دہلی کے مسلمانوں نے ایک بڑا جلسہ کیا اور مجھ کو اس جلسہ کے اندر مدعو کیا اور صدر بنایا اور لوگوں کے عقائد کی اصلاح کی نیت سے مجھ سے وعظ کی درخواست کی چنانچہ میری اس جلسہ میں تقریر ہوئی جب وعظ ہو چکا تو بآواز بلند میں نے کہا کہ اگر کسی کو کوئی شبہ ہو یا کسی کو کچھ دریافت کرنا ہو تو دریافت کرلے تاکہ بعد میں کوئی شخص یہ نہ کہے کہ مجھ کو یہ پوچھنا تھا اور نہ پوچھ سکا۔ یہ سن کر ایک ولایتی منتہی طالب علم کھڑے ہوئے یہ لوگ معقول زیادہ پڑھتے ہیں قرائن سے معلوم ہوتا تھا کہ معقولی ہیں کہنے لگے کہ قرآن شریف میں وعدہ ہے ''وَلَقَدْ کَتَبْنَا فِیْ

الزَّبُوْرِمِنْ بَعْدِ الذِّکْرِاَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُھَا عِبَادِیَ الصَّالِحُوْنَ ''مگر باوجوداس کے پھرانڈریانوپل پر کفار کا قبضہ ہوگیاتو اس کی کیا وجہ؟ میں نے کہا مولانا یہ بتلایئے کہ موجہات میں سے یہ کونسا قضیہ ہے بس میرے اس کہنے پر ہی خاموش ہوکر بیٹھ گئے پھر میں نے ہی خود ان سے کہا کہ آپ کو جو یہ شبہ ہوا ہے کہ یہ قضیہ ضروریہ یا دائمہ ہے تو اس کی کیا دلیل ہے؟ ممکن ہے کہ مطلقہ عامہ ہو جس کا ایک بار بھی وقوع کافی ہوتا ہے جو ہو چکا اور اللہ تعالیٰ کا وعدہ پورا ہوگیا۔اس کے بعد پھر کوئی شخص نہیں کھڑا ہوا،تو دیکھئے چوں کہ یہ طالب علم علوم درسیہ پڑھے ہوئے تھے اور مبادی ان کے ذہن میں تھے،اس لیے میرے ایک لفظ سے ان کا شبہ حل ہوگیا۔اسی طرح ایک اور مولوی صاحب کو قرآن شریف کی ایک آیت کے متعلق شبہ تھا وہ یہ کہ آٹھویں پارہ میں ارشاد ہے﴿سَیَقُوْلُ الَّذِیْنَ اَشْرَکُوْا لَوْشَاءَ اللّٰہُ مَا اَشْرَکْنَا وَلاَ اٰبَآءُ نَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَیْئٍ کَذٰلِکَ کَذَّبَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ حَتّٰی ذَاقُوْا بَاْسَنَا قُلْ ھَلْ عِنْدَ کُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوْہُ لَنَااِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ﴾اس آیت میں حق تعالیٰ نے اول کفار مشرکین کا مقولہ نقل فرمایا ہے کہ اگر حق تعالیٰ یہ چاہتے کہ ہم سے شرک کا وقوع نہ ہوتو ہم شرک نہ کرتے (مگر جب ہم سے شرک کا وقوع ہواتو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ ہی نے چاہا ہے کہ ہم سے شرک ہوتو پھر ہم پر کیوں ملامت کی جاتی ہے، کیوں کہ ہم نے وہ کام کیا ہے جو حق تعالیٰ کا چاہا ہوا تھا) پھر اس مقولہ کے نقل فرمانے کے بعد حق تعالیٰ نے کَذٰلِکَ سے تَخْرُصُوْنَ تک کفار کے اس مقولہ کا رد فرمایا ہے۔اور ساتویں پارہ میں ہے''وَلَوْشَاءَ اللّٰہُ مَااَشْرَکُوْا''،یعنی حق تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرماتے ہیں کہ ان مشرکین کی حالت پر اتنا رنج وغم نہ کیجئے کیوں کہ یہ جو کچھ کررہے ہیں ہماری مشیت سے کررہے ہیں،اگر ہم چاہتے کہ یہ شرک نہ کریں تو یہ شرک نہ کرتے۔تو آٹھویں پارہ میں جو آیت ہے وہاں تو شرک کے متعلق مشیت کی نفی فرمائی ہے،اور اس دوسری آیت میں اس مشیت کا اثبات فرمارہے ہیں،تو دونوں آیتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے وہ مولوی صاحب مجھ سے اس کے جواب کے طالب ہوئے،اب وہ لوگ جو بلا علوم درسیہ پڑھے ہوئے محض ترجمہ کو بطور خود دیکھ کر یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ ہم نے قرآن کو سمجھ لیا،ذرا اس شبہ کا تو جواب دیں،میں نے یہ جواب دیا کہ دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیوں کہ تعارض تو جب ہوتا کہ جس مشیت کی ایک جگہ نفی کی گئی ہے اسی مشیت کا دوسری جگہ اثبات کیا جاتا حالاں کہ ایسا نہیں۔تفصیل اس کی یہ ہے کہ مشیت کی دو قسمیں ہیں ایک مشیت

تشریعی جس کا دوسرا نام رضا ہے اور دوسرے مشیت تکوینی جس کا نام ارادہ ہے تو آٹھویں پارہ میں جس مشیت کی نفی کی گئی ہے، اس سے مراد مشیت تشریعی یعنی رضا ہے اور دوسری جگہ آیت میں مشیت کا اثبات کیا گیا ہے اس سے مراد مشیت تکوینی یعنی ارادہ ہے کیوں کہ پہلی آیت میں حق تعالیٰ نے کفار کا عقیدہ بیان فرمایا ہے تو کفار اپنے سے شرک کے متعلق مشیت تشریعی یعنی حق تعالی کی رضا کے معتقد تھے اور دوسری آیت میں ایک عقیدہ شرعیہ بیان فرما کر حق تعالیٰ حضور کی تسلی فرماتے ہیں اور وہ عقیدہ شرعیہ یہی ہے کہ عالم میں جس سے بھی کفر وشرک کا وقوع ہو رہا ہے وہ حق تعالیٰ کے علم وارادہ سے ہو رہا ہے گو مشیت تشریعی نہ ہو۔ اس کے بعد حضرت حکیم الامت مدظلہم العالی (رحمہ اللہ) نے حاضرین سے فرمایا کہ ان ہی دقائق کو دیکھ کر محققین نے لکھا ہے قرآن کے سمجھنے کے لیے چودہ علوم میں متبحر ہونے کی ضرورت ہے۔ تو غیر متبحر کو اگر چہ وہ درسیات سے فارغ مولوی ہی کیوں نہ ہو لوگوں کے سامنے ترجمہ قرآن بیان کرنے کی بھی اجازت نہیں دیتا۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۰ ص ۳۱۶ تا ۳۲۱۔ از جامع مرتب ۱۲/ ذی الحجہ ۱۴۲۹ھ پنج شنبہ بمقام دار الحدیث حجرہ ۲۹ جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا۔ مہاراشٹر۔ ہند)

تعلیم عربی کوئی حاصل کرلے اس کے بعد بھی ترجمہ وتفسیر کے بارے میں دین میں جو شبہے پیدا ہوتے ہیں انہیں کسی متبحر محقق عالم سے ہی حل کرنا چاہیئے۔ اس سلسلہ میں حضرت اکبر الہ آبادی کا واقعہ سننے کے قابل ہے۔ حضرت حکیم الامت ارشاد فرماتے ہیں کہ ایک صاحب مولوی یعقوب تھے سید صاحب (سید اکبر حسین جج الہ بادی) ان سے ایک زمانہ میں عربی پڑھا کرتے تھے اور گو سید اکبر حسین صاحب نے عربی زیادہ نہ پڑھی تھی مگر چوں کہ ذہین آدمی تھے اس لیے اچھی قابلیت پیدا ہوگئی تھی بلکہ وہ یوں کہا کرتے تھے کہ انگریزی کے اندر جو قابلیت مجھ کو حاصل ہوئی ہے اس کی وجہ بھی تعلیم عربی ہی ہے۔ ایک بار میں الہٰ آباد گیا ہوا تھا، مولوی یعقوب میرے پاس آئے اور کہا کہ آج میں سید صاحب کو سبق پڑھا رہا تھا، انہوں نے قرآن کی ایک آیت پر ایسا شبہ پیش کیا کہ جس کا مجھ سے جواب نہیں بن پڑا میں نے کہا کہ وہ شبہ کیا ہے؟ کہنے لگے کہ قرآن میں آیا ہے ''وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ'' اس آیت سے معلوم ہوا کہ رسول اور اس کی قوم کی زبان ایک ہوتی ہے اور حضور کی ہم زبان قوم، عرب تھی، تو معلوم ہوا کہ حضور کی قوم صرف اہل عرب تھے، پس اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور کی بعثت صرف قوم عرب کی طرف تھی عام نہ تھی، اور ایک دوسری آیت میں ارشاد ہے ''وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ'' اس سے معلوم ہوا کہ حضور کی بعث عام تھی تو ان دونوں آیت میں تعارض

ہورہاہے میں نے کہا کچھ بھی تعارض نہیں کیوں کہ قرآن میں تو یہ آیا ہے ''وَمَا اَرْسَلْنَامِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ '' یہ تو نہیں فرمایا بِلِسَانِ اُمَّتِهٖ اور قوم ایک عربی لفظ ہے اس کے معنے برادری اور خاندان کے ہیں، بِلِسَانِ قَوْمِهٖ سے صرف اتنا ثابت ہوا کہ حضور کی برادری جو تھی وہ اہل عرب تھی، عجمی آپ کی برادری نہ تھے، مگر اس سے دوسری قوموں کے امتی ہونے کی کیسے نفی ہوگئی؟ اور دوسری آیت میں سب کے امتی ہونے کا اثبات ہے پہلی آیت میں ایک بات کا ذکر ہے اور دوسری میں دوسری بات کا، تو دونوں آیتوں میں تعارض کہاں ہوا۔

تب ان مولوی صاحب کو اطمینان ہوا۔ اور جا کر انہوں نے سید صاحب سے یہ جواب نقل کیا تو سید صاحب جواب کو سن کر بہت خوش ہوئے اور دریافت کیا کہ یہ جواب کس نے دیا ہے انہوں نے میرا نام لیا تو فوراً گاڑی میں سوار ہوکر میرے پاس آئے اور بہت دیر تک بیٹھے باتیں کرتے رہے۔ اس کے بعد سے سید صاحب برابر شبہات مجھ سے بیان کیا کرتے اور میں جواب دیا کرتا تھا جس سے ان کو شفا ہوتی تھی۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۰- الافاضات الیومیہ ص ۳۳۱،۳۳۲)

اور قرآن کریم کے موجودہ تراجم بھی بعضے قطعاً غیر معتبر ہیں، انہیں میں سے ایک ڈپٹی نذیر احمد کا ہے جس کی خرابیاں حضرتؒ نے اصلاح ترجمہ دہلویہ میں ذکر کی ہیں۔ بطور مثال کے بعض نمونے ذکر کئے جاتے ہیں۔ ف)

اس زمانے میں قرآن شریف کا ترجمہ طبع ہوا ہے اس میں وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ۔ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے نہ ہوں ان کے ذمہ فدیہ ہے۔ کی تفسیر میں لکھ دیا ہے کہ جو شخص روزہ نہ رکھے وہ فدیہ دے دے۔ اس سے لوگوں کی جرات بڑھ گئی اور بجائے روزہ کے فدیہ کو کافی سمجھ لیا۔ یاد رکھو یہ تفسیر اس آیت کی بالکل غلط ہے۔ اور وجہ یہ کہ یہ ترجمہ کرنے والا ہی علوم سے بالکل جاہل ہے۔ (اشرف التفاسیر جلد ۱ ص ۱۴۷)

قرآن کریم کی آیت ''اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ'' (ہم آپس میں دوڑنے لگے، اس آیت میں) استباق کا ترجمہ ان مترجم صاحب (ڈپٹی نذیر احمد) نے کبڈی کھیلنا کیا ہے، یہ ترجمہ نقلاً بھی بالکل غلط ہے اور عقلاً بھی، نقلاً تو اس لئے کہ لغت میں دیکھ لیجئے کہ استبـــــاق کے کیا معنی۔ کیا خلاف لغت ترجمہ بھی معتبر ہوگا۔ استبـاق کے معنی آپس میں دوڑنا ہیں کہ دیکھیں کون آگے نکلے۔ اور چوں کہ عقل پرستی کا آج کل زور ہے اس لئے میں کہتا ہوں کہ عقلاً بھی یہ ترجمہ غلط ہے اس لئے کہ کبڈی کھیلنے میں اتنی دور نہیں جایا کرتے کہ جس سے

محافظ بچہ کی نسبت بھیڑیے کے کھا جانے کا احتمال ہو، اگر ایسا ہوتا تو حضرت یعقوب علیہ السلام ضرور جرح فرماتے۔ (سورہ یوسف۔ اشرف التفاسیر جلد ۲ ص ۳۱۹)

کبڈی میں مسابقت نہیں ہوتی کہ آگے بڑھنے کے لئے دوڑتے ہوں، اور اگر صحیح بھی ہوتا، تب بھی اس میں ایک نقص ہوتا، وہ یہ کہ قرآن پاک کا ترجمہ ایسا ہونا چاہئے...... خبر خاک بھی نہیں۔

(ملفوظات حکیم الامت - الافاضات الیومیہ جلد ۶ ص ۴۲۷، جلد ۸ ص ۳۵۶)

ڈپٹی نذیر احمد کے ترجمہ میں بہت سی غلطیاں تھیں، جن پر ایک رسالہ میں تنبیہ کی تھی۔ ڈپٹی صاحب نے میری تنقید کو پسند کیا اور یہ ارادہ کیا تھا کہ اسکے بعد طبع ثانی میں ان اغلاط کو صحیح کردونگا مگر ان کو موقع نہ ملا۔

(ملفوظات حکیم الامت - الافاضات الیومیہ جلد ۴ ص ۴۹۳)

ایک صاحب میرے پاس آئے جو کہ نووارد تھے.... ان ہی غریب کا امتحان ہوگیا۔

(ملفوظات حکیم الامت - الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۳۶۴ تا ۳۶۷، نیز جلد ۹ ص ۲۲۱، جلد ۷ ص ۱۲۶)

ایک بار مولانا محمد قاسم صاحب سے کسی نے سوال کیا.... کیا وہ اس اشکال کا جواب محض ترجمہ سے حل کرسکتے تھے۔ ہی غریب کا امتحان ہوگیا۔ (ملفوظات حکیم الامت - الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۲۶۲، ۲۶۳)

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور مولانا رشید احمد گنگوہی وغیرہ حضرات ایسے لوگ تھے کہ ''اگر وہ علماء اپنے وقت میں اجتہاد کا دعوی کرتے تو چل جاتا اور وہ اس کو نبھا بھی دیتے۔'' (ملفوظات حکیم الامت - جلد ۱۸ ص ۵۹)

خود مولانا اشرف علی تھانویؒ جن کی شانِ تحقیق اور استنباط کے نمونے، اس کتاب میں بھی بکثرت آئے ہیں اور انکی تصانیف اس باب میں ان کے مقام ومنصب پر شاہد عدل ہیں، لیکن محتاط اس قدر ہیں کہ ایک رسالہ پر تقریظ کی درخواست تھی، اس کے جواب میں صاف تحریر فرما دیا کہ: ''چونکہ رسالہ مجتہدانہ رنگ میں لکھا گیا ہے جس میں مجھ جیسا مقلدین کا بھی مقلد شخص حرف زنی نہیں کرسکتا، اس لئے رائے قائم کرنے سے معذور رہا۔''

(ملفوظات حکیم الامت - جلد ۲۳ ص ۴۹۵ و ۴۹۶)

اکثر اہل ظاہر کا طریق باطن کی حقیقت سے محرومی کا سبب اکثری ان کا تکبر ہے۔ یہ مرض تکبر بھی کم بخت روح کے لئے سم قاتل ہے۔ ہر شخص ان میں کا مجتہد بنا ہوا ہے جس کا منشا وہی کبر ہے یعنی اپنے کو بڑا سمجھنا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو تقلید سے عار ہے جس کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ جہلاء تک اجتہاد کرنے لگے۔ چناں چہ

ایک دوست روایت کرتے ہیں کہ ایک غیر مقلد صاحب نماز میں بحالت امامت کھڑے ہوئے جھوما کرتے تھے جب نماز سے فارغ ہو چکے تو ایک صاحب نے جو لکھے پڑھے تھے پوچھا کہ نماز میں یہ حرکت کیسی؟ کہا کہ حدیث شریف میں آیا ہے انہوں نے کہا کہ بھائی ہم نے آج تک بھی ایسی حدیث نہ پڑھی نہ دیکھی نہ سنی جس کا یہ مطلب ہو کہ ہل کے نماز پڑھو۔ لاؤ ہم بھی دیکھیں وہ کون سی حدیث ہے اور کس کتاب میں ہے۔ ایک حدیث کی مترجم کتاب لا کر دکھائی اس میں حدیث تھی ''اِذَااَمَّ اَحَدُکُمْ فَلْیُخَفِّفْہُ'' اور ترجمہ تھا کہ جب امامت کرے تو ہَلکی نماز پڑھے۔ آپ نے لفظ ہلکی بمعنی خفیف کو ہِل کے بمعنی حرکت پڑھا اور ہلنا شروع کر دیا۔ یہ حقیقت تھی ان کے اجتہاد کی۔

تارکینِ تقلید کی بے احتیاطی:

ایک گستاخ غیر مقلد کا قصہ:

مولانا فتح محمد صاحب بیان کرتے تھے کہ ایک غیر مقلد حدیث پڑھا رہے تھے اور جہاں حدیث کی تاویل نہ بن آتی تو کہتے تھے تعجب ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کہیں کچھ فرما دیتے ہیں کہیں کچھ فرما دیتے ہیں۔ یہ کیا فرما دیا۔ یہ نتائج ہیں آزادی کے اس سے عار آتی ہے کہ ہم کسی کے محکوم کہے جائیں۔

(ملفوظات حکیم الامت- حسن العزیز جلد چہارم ص ۴۷۰ تا ۴۷۴)

(مولوی محمد حسین بٹالوی مشہور اہل حدیث ہیں ان کا قول ہے۔ف) پچیس سال کے تجربہ سے معلوم ہوا کہ غیر مقلدی بے دینی کا دروازہ ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۴- مجالس حکیم الامت ص ۲۱۱)

اس زمانے میں ایک قرآن شریف کا ترجمہ طبع ہوا ہے اس میں: ﴿وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ﴾ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے نہ ہوں ان کے ذمہ فدیہ ہے، کی تفسیر میں لکھ دیا ہے کہ جو شخص روزہ نہ رکھے وہ فدیہ دے دے اس سے لوگوں کی جرات بڑھ گئی اور بجائے روزہ کے فدیہ کو کافی سمجھ لیا۔

یاد رکھو کہ یہ تفسیر اس آیت کی بالکل غلط ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ ترجمہ کرنے والا ہی علوم سے بالکل جاہل ہے۔ (اشرف التفاسیر جلد اول ۱۴۷)

وحدۃ الوجود: ایک صاحب نے قل یا ایہا الکافرون سے وحدۃ الوجود کو ثابت کیا ہے۔ اس طرح کہ لا اعبد ما تعبدون میں لا زائدہ ہے۔ یعنی میں بھی اسی کی عبادت کرتا ہوں جس کی تم کرتے ہو کہ ان سب میں بھی

وہی ہیں لیکن لا کے زائد ہونے پر دلیل کچھ نہیں۔ دلیل دی تو یہ کہ جب شراب حلال تھی تو حضرت علیؓ نے نماز میں قل یا پڑھی اور لا چھوڑ گئے۔ اس میں لا کے زائد ہونے کو ظاہر فرمادیا۔ اس وقت تک **لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری** نازل نہ ہوا تھا۔ کسی نے کہا یہ تو نشہ کا قصہ ہے اس میں دلیل کیسے ہوسکتی ہے؟ کہنے لگے ملانوں کے ڈر کے مارے تھوڑی سے پی لی تھی تاکہ نشہ سے معذور سمجھیں ورنہ لا قصداً چھوڑا ہے اور نشہ ہوتا تو ساری نماز کیسے پڑھتے۔ یہ حال ہے آج کل کے استدلال کا جس کا فساد اظہر من الشمس ہے۔ (خیال کرنے کی بات ہے کہ۔ف) اگر نشہ میں نماز ممکن نہ ہوتی تو لاتقربوالصلوۃ کے نزول کی کیا ضرورت تھی۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۵-جمیل الکلام ص ۱۴)

افسوس ہے کہ بعضے پڑھے لکھے لوگ بھی اس جہل میں مبتلا ہیں کہ ضروری اصول وفروع تک پر عبور نہیں، پھر دعویٰ مجتہد ہونے کا۔ بس ایسے ہی مجتہدوں نے دین میں گڑ بڑ مچائی ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۵ ص ۵۳)

ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ جب کوئی کام بے قاعدہ اور بے اصول کیا جائے گا تو اس کا انجام بجائے کسی منفعت اور نفع کے ضرر ہی ہوگا۔ آج کل اسی کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ عوام بھی قرآن کا ترجمہ خود دیکھتے ہیں کسی استاذ سے نہیں پڑھتے، پھر اس میں فن نہ جاننے کی وجہ سے اگر شبہات پیدا ہوتے ہیں تو ان کو کسی جاننے والے سے پوچھتے بھی نہیں اس سے وہ شبہات ذہن نشیں ہوجاتے ہیں اور اچھے خاصے ملحد ہوجاتے ہیں ان سے کوئی پوچھے کہ انگریزی جاننے کے واسطے کیوں استاذ تلاش کرتے ہو اور کیوں برسوں وقت ضائع کرتے ہو۔ زبان میں مناسبت پیدا کرنے کے لیے تو صرف چھ ماہ کافی ہیں اور زیادہ سے زیادہ ایک سال رکھ لو۔ یہ دس دس برس کیوں کالجوں اور اسکولوں میں دماغ مارتے ہو، تو پھر قرآن شریف کے واسطے استاذ اور وقت کی ضرورت کیوں نہیں، اس میں اور اس میں فرق کی کیا وجہ ہے مشاہدہ شاہد ہے کہ قرآن شریف کا ترجمہ گو اردو ہی میں ہو خود دیکھنا اور کسی استاد سے سبقاً سبقاً نہ پڑھنا بجائے ہدایت کے سبب گمراہی کا ہوجاتا ہے۔ دیکھئے اردو میں تو اقلیدس بھی ہے، اس کی شکلوں وغیرہ کو بدون اس کے ماہر استاذ کے کیوں نہیں سمجھ لیا جاتا۔ یقینی بات ہے کہ بدون استاذ اور ماہر فن کے تو ہمیشہ غلطیاں ہی کرے گا، جیسے ایک شخص نے اس شعر کا لفظی ترجمہ دیکھ کر اجتہاد بگھارا تھا ؎

دوست آں باشد کہ گیرد دست دوست در پریشان حالی ودرماندگی

(دوست وہ ہے جو دوست کی پریشان حالی اور عاجز ہونے کے وقت مدد کرے)

اس شخص کو ایک دوست کسی دوسرے دوست شخص سے لڑتا ہوا ملا جو بقدر قدرت انتقام بھی لے رہا تھا۔ یہ جو پہنچے انہوں نے جا کر دوست کے دونوں ہاتھ پکڑ لئے۔ بس احمق کی بدولت اس غریب کی خوب کافی مرمت ہوئی اور خوب زدوکوب کیا گیا......آج کل کے نیچپری بھی قرآن شریف کی ایسی ہی تفسیر کرتے ہیں، جیسے ایک شخص نے شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کے شعر کی تفسیر کی تھی (جو اوپر مذکور ہوئی)......بس یہی حالت آج کل کے مدعیوں کی ہے جو قرآن مجید کا ترجمہ دیکھ کر خود اجتہاد کرتے ہیں وہ اجتہاد اس شعر کے سمجھنے والے سے کم نہیں ایسوں ہی کی بدولت یہ دین کی گت بنی ہے۔ ان کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے ایک بڑھیا کے گھر میں شاہی باز جا گرا لمبی چونچ خم کھائے ہوئے اور بڑے بڑے پنجے دیکھ کر کہنے لگی، ہائے! یہ کس طرح کھاتا ہوگا؟ کیسے چلتا ہوگا؟ چونچ اور پنجے کاٹ ڈالے، بیچارہ اپاہج ہو کر رہ گیا۔ تو جس طرح اس بڑھیا بدفہم، بدعقل نے اس باز کے ساتھ خیرخواہی اور ہمدردی کی تھی ایسی ہی ان لوگوں کی خیرخواہی اور ہمدردی اسلام کے ساتھ ہے۔ اگر ایسے ہی مجتہد اور عقلاء ہوں گے تو بس دین کا اللہ ہی حافظ ہے، ان کے متعلق کسی نے خوب کہا ہے۔

؎ گربہ میر وسگ وزیر وموش را دیوان کنند ان چنیں ارکان دولت ملک را ویران کنند

(بلی کو صدر سلطنت اور کتّے کو وزیراعظم اور چوہے کو وزیر مملکت بنا دیں تو ایسے ارکان دولت ملک کو ویران کر دیں گے۔) (ملفوظات حکیم الامت جلد۵ص۱۱۶تا۱۱۸)

فلاں صاحب دہلوی کیا جانیں کہ تفسیر اور استنباط کسے کہتے ہیں:

......یہاں پر ایک ڈپٹی کلکٹر آئے تھے وہ بھی نیچپری خیال کے تھے کہنے لگے کہ میں کچھ پوچھ سکتا ہوں؟ میں سمجھ گیا کہ کوئی اس ہی قسم کا سوال کریں گے، جس خیال کے ہیں۔ یہ بھی آج کل مرض عام ہے ان لوگوں میں کہ نصوص میں عقلی شبہات نکالتے ہیں۔ میں نے کہا کہ پوچھئے مجھ کو جو معلوم ہوگا عرض کر دوں گا۔ انہوں نے کہا کہ سود کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟ یہ طرز سوال بھی نئی روشنی والوں کا ہے کہ بجائے حکم شرعی کے خیال کو پوچھا کرتے ہیں۔ میں نے کہا کہ میرا خیال (کیا) ہوتا آپ کو معلوم ہے کہ میں فلسفی شخص نہیں ہوں، مذہبی شخص ہوں، قرآن وحدیث کا حکم ظاہر کر دینا میرا کام ہے۔ قرآن وحدیث سے جواب دوں گا۔ میرے اس جواب پر ان کے سوالات کا بہت بڑا ذخیرہ ختم ہوگیا۔ پھر میں نے کہا کہ حق تعالیٰ فرماتے

ہیں ’’وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ‘‘ کہنے لگے کہ فلاں نظامی دہلوی تو اس کی یہ تفسیر کرتے ہیں۔ میں نے کہا آپ قانون کی دفعات کی بنا پر فیصلے دیا کرتے ہیں، آپ وہ قانون اور دفعات مجھ کو دیجئے میں اس کی شرح کروں گا (میں نے عربی اور فارسی بھی پڑھی ہے اس لئے اردو کا سمجھنا میرے لیے کیا مشکل ہے؟ میں اس کی شرح لکھ کر آپ کو دوں، اور میں یہ وعدہ کرتا ہوں کہ اس شرح کو کتاب کے الفاظ پر منطبق کردوں گا۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۱۰ص۲۲۰) آپ اس شرح کے موافق فیصلے لکھا کریں۔ پھر دیکھئے کہ گورنمنٹ سے آپ پر کیسی لتاڑ پڑتی ہے اور جواب طلب ہوتا ہے؟ اس پر آپ گورنمنٹ سے یہ کہہ دیں کہ فلاں شخص نے قانون کی یہ شرح کی اور وہ عربی اور فارسی اردو سب جانتا ہے میں نے (ایک ماہر زبان کی شرح کے مطابق میں نے یہ فیصلے دیئے ہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۰ص۲۲۰)...... پھر دیکھئے کیا جواب ملے گا۔ یہی کہا جائے گا کہ زبان دانی اور چیز ہے، قانون دانی اور چیز ہے۔ (بلکہ یہ تنبیہ ہوگی کہ یہ مانا کہ وہ زبان جانتا ہے فن تو نہیں جانتا اس لیے اس کی رائے قانونی امور میں معتبر نہیں ہوسکتی۔ ملفوظات حکیم الامت جلد۱۰ص۲۲۰) اسی طرح دہلوی شخص کی قرآن شریف کی تفسیر بھی ہے جیسی میں قانون کی شرح لکھوں۔ پھر اس پر فرمایا کہ ایسی تفسیر اور شرح کی ایک مثال بڑے کام کی یاد آگئی ایک سرحدی ایک اسٹیشن پر اترا اور ایک کشمش کا بورا جس میں قریب دومن کے وزن ہوگا بغل میں تھا۔ بابو کو اپنا ٹکٹ دیا، بابو نے دریافت کیا کہ خان صاحب اس بورے کا ٹکٹ یعنی بلٹی کہاں ہے؟ خان صاحب نے کہا کہ اس کا ٹکٹ بھی یہی ہے بابو نے کہا کہ پندرہ سیر سے زائد اسباب بدون بلٹی لے جانا قانون کے خلاف ہے، تو خان صاحب کہتے ہیں گویا کہ قانون کی تفسیر بیان کررہے ہیں کہ پندرہ سیر کا قانون ہندوستانی کے لیے ہے وہ اتنا ہی بوجھ اٹھا سکتا ہے، ہمارا یہی پندرہ سیر ہے۔ دیکھو کیسی آسانی سے ہم اس کو بغل میں لئے کھڑا ہے، یہ آپ نے قانون کی شرح اور تفسیر کی۔ تو حاصل یہ ہوا کہ کچھ قانون میں پندرہ سیر کا وزن مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ مسافر جتنا آسانی سے لیجا سکے۔ تو کیا اس کو قانون کی تفسیر کہا جاسکتا ہے؟ اور کیا یہ تفسیر قانون دان کے نزدیک مقبول ہے؟ اسی طرح غیر اہل فن کی قرآنی تفسیر ایسی ہے جیسے اس ولایتی خان نے قانون کی تفسیر کی تھی۔ اور اگر کوئی قانون دان اس کو حقیقت سمجھائے تو بہت مشکل ہے۔ جب مخاطب کو فن سے مناسبت ہی نہیں تو اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ تو احمق ہے کیا جانے قانون کیا چیز ہے؟ اس کے بعد وہ ڈپٹی کلکٹر صاحب کہنے لگے کہ سود نہ لینے کی وجہ سے مسلمان تباہ و برباد ہورہے ہیں، اور ترقی نہیں کرسکتے ہیں۔ میں

نے کہا کہ اگر ترقی ایسی ہی ضرورت ہے، تو حرام سمجھ کر بھی تو لے سکتے ہیں۔اس سے بھی ویسی ہی ترقی ہوگی، ترقی تو لینے پر موقوف ہے نہ کہ اعتقاد حلت پر۔ کیوں کہ ترقی کو کیا خبر کہ اس کا عقیدہ کیا ہے؟ اس لئے اگر حرام سمجھ کر لیں تب بھی ترقی ہوسکتی ہے۔اس صورت میں یہ ہوگا کہ جرم میں کسی قدر تخفیف ہو جائے گی۔ فرق یہ ہوگا کہ اگر حرام سمجھ کرلے گا تو چورڈا کو سمجھا جائے گا سزا میں جیل خانہ یعنی محدود مدت کے لیے دوزخ میں جائے گا اور اگر حلال سمجھ کرلیا یہ بغاوت ہوگی اس پر پھانسی کا حکم ہوگا یعنی غیر محدود مدت کے لیے دوزخ میں جائے گا یا **دائم الحبس** کیا جائے گا۔

ایک صاحب ان کے ہمراہ تھے ان سے ڈپٹی صاحب کہنے لگے کہ یہ دیکھئے یہ اعلیٰ درجہ کا فلسفہ ہے کہ سود کی ایک گنجائش نکال دی۔ پھر فرمایا کہ سبحان اللہ خوب سمجھے۔ یہ گنجائش تو ایسی ہے جیسے ساحران موسیٰ کہیں کہ موسیٰ علیہ السلام نے ہم کو سحر کی اجازت فرما دی ہے کیوں کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ ''اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُلْقُوْنَ'' کہ ڈالو جو تم کو ڈالنا ہے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ فرمانا جواز سحر کے لیے تھوڑا ہی تھا بلکہ اس کا اظہار تھا کہ تم جو کچھ دکھلاتے ہو دکھاؤ پھر میں بھی تم کو دکھاؤں گا۔ اسی طرح میرے جواب میں سود کے حرام ہونے کا حکم اور اس کے نتیجہ عقوبت کا اظہار تھا لینے کے لیے تھوڑا ہی تھا حرام ہونا دلیل ہے اس کام سے منع کرنے کی ایسی ٹیڑھی سمجھ کا کس کے پاس علاج ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۴-الافاضات الیومیہ جلد۴ ص۲۹۴)

الفرقان میں ایک انگریزی داں عہدہ دار نے ایک مضمون لکھا ہے جس میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کے حوالہ سے یہ بات ثابت کرنا چاہا ہے کہ عقل معاد کے ساتھ عقل معاش کا بھی ہونا ضروری ہے اور عقل معاش بھی محض احکام کی حکمتیں اور مصالح ہی نہیں بلکہ صنائع جدیدہ کی ایجاد، جس کا حجۃ اللہ البالغۃ میں نشان تک نہیں۔ ایسے لوگوں کا شریعت پر لکھنا یا کتاب تصنیف کرنا ایسا ہی ہے جیسے میں کوئی کتاب فن زراعت یا قانون کے موضوع پر تصنیف کروں۔ آہ! پھر فرمایا کہ افسوس! جو اٹھتا ہے سب سے پہلے قرآن پر یا دین پر مشق کرتا ہے۔

احکام دینیہ سے مقصود بالذات صرف مصالح دنیویہ قرار دینے کا فتنہ:

چنانچہ دین پر ایک مشق یہ بھی کی جاتی ہے کہ احکام دینیہ سے مقصود بالذات صرف مصالح دنیویہ کو قرار دیا جاتا ہے ہم کو اس کا انکار نہیں کہ ان احکام سے بعضے دنیوی مصلحتیں بھی حاصل ہو جاتی ہیں، لیکن وہ ان

کے لیے موضوع تو نہیں مثلاً نماز باجماعت اصل میں تو موضوع ہے عبادت کے لیے لیکن اس میں یہ نفع بھی متوقع ہے کہ جب سب مل کر نماز پڑھیں گے تو آپس میں اتفاق ہوگا۔ یہ تو نہیں کہ نماز باجماعت کا حکم ہی اتفاق کے لئے ہے۔ اگر یہ بات ہے تو کلب گھر کو زیادہ ترجیح ہوگی کیوں کہ مسجد میں تو اکثر نمازی امام تک کو بھی نہیں پہچانتے اور کلب گھر میں سب ممبر ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اور آپس میں خوب میل جول ہوتا ہے، جس سے محبت بڑھتی ہے اور اتفاق پیدا ہوتا ہے۔ تو کلب گھر میں جانے کا اہتمام جماعت سے بھی زیادہ کرنا چاہئے، اگر دنیوی حکمتوں ہی پر مدار احکام رکھا جائے گا تو پھر ہمیشہ احکام بدلا کریں گے کیوں کہ کبھی وہ حکمت کسی چیز سے حاصل ہوگی اور کبھی کسی چیز سے۔ رہا ترتب بدون مقصودیت کے اس کا انکار نہیں، جیسے کوئی حج کو جائے تو اس سے اصل مقصود تو عبادت ہے یعنی طواف بیت اللہ اور وقوف عرفات۔ لیکن راستے میں بمبئی اور سمندر کی سیر کا لطف بھی حاصل ہو جاتا ہے، غرض لوگوں نے یہ گت بنا رکھی ہے شریعت کی۔

نوٹ: از جامع بعد برخاست مجلس ایک صاحب نے جو معززین لکھنو میں سے ہیں اور بہت قابل وکیل اور ایک کالج میں محمڈن لا (یعنی قانون شرع محمدی کے پروفیسر ہیں احقر (خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ۔ف) سے نہایت مسرت کے ساتھ فرمایا کہ آج تو حضرت کی تقریر سے میرا ایک بہت پرانا شبہ زائل ہو گیا۔ میں اس شبہ میں مبتلا تھا کہ جب قرآن وحدیث موجود ہیں اور ہم عربی بھی جانتے ہیں (یہ صاحب عربی جانتے ہیں) تو استنباط مسائل مثل فقہاء کے ہم بھی کر سکتے ہیں، ان کی تقلید کی کیا ضرورت ہے۔ حضرت کی اس مثال سے میری پوری تسلی ہوگئی کہ اگر میں کسی قانون کی کتاب کی شرح لکھوں تو وہ اس بناء پر معتبر نہ ہوگی کہ میں گو زبان جانتا ہوں لیکن فن تو نہیں جانتا۔ انہیں صاحب نے یہ واقعہ بھی نقل کیا کہ:

ایک مشہور مسلمان جج نے فقہاء مجتہدین کے خلاف اپنی رائے سے کسی شرعی حق کے متعلق فیصلہ دیا تھا اور یہ لکھا تھا کہ قرآن وحدیث موجود ہے میں بھی ان کو سمجھ سکتا ہوں لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ میں فقہاء کے مسائل کا اتباع کروں اور انہی کی رائے مطابق فیصلہ دوں۔ اس فیصلہ کو پریوی کونسل لندن نے یہ لکھ کر مسترد کر دیا کہ مسائل شرعیہ میں ائمہ مجتہدین ہی کی رائے معتبر ہے۔ کیوں کہ انہوں نے اپنی ساری عمر انہیں مسائل کے سلجھانے میں صرف کر دی، جتنے وہ اس فن سے واقف تھے اتنا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا تمہاری رائے ان کی رائے کے مقابلے میں ہرگز قابل اعتبار نہ ہوگی اور ہرگز نہ مانی جائے گی۔ حضرت اقدس اس واقعہ کو سن کر بہت

مسرور ہوئے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۰ ص ۲۱۹ تا ۲۲۱)

انتباہِ ہشتم متعلق ملائکہ، جن و ابلیس پر تمہیدی گفتگو

علومِ جدیدہ کے اثر سے، یہ بات ذہنوں میں بیٹھ گئی ہے کہ جنات وغیرہ اگر موجود ہوتے، تو محسوس بھی ہوتے، کیونکہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز سامنے سے گزر جائے اور محسوس نہ ہو، لیکن یہ محض وہم ہے، جس کا غلط ہونا اصولِ موضوعہ نمبر ۴ میں ظاہر کیا جاچکا کہ کسی چیز کے موجود ہونے کے لئے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں، کیونکہ جس طرح کسی شے کی موجودگی اور واقعیت حواس

اور مشاہدہ کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، ویسے ہی مخبرِ صادق کی خبر سے بھی ثابت ہوتی ہے۔اس انتباہ میں اسی غلطی پر متنبہ کیا ہے کہ ملائکہ اور جن کا وجود نصوص واجماع سے ثابت ہے لیکن:

(۱)اس کا انکار محض کبھی اس بناء پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے۔

(۲)اس طرح کا وجود کسی شی کا کہ سامنے سے گزر جاوے اور محسوس نہ ہو، سمجھ میں نہیں آتا۔

اسی بنا پر آیاتِ قرآنیہ میں ایسی تاویلات کی گئیں جو حدِ تحریف میں داخل ہیں۔

لیکن اس کے جواب کے لئے دیکھنا چاہئے اصول موضوعہ نمبر۴ جس میں بتایا گیا ہے کہ ''موجود ہونے کے لئے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں''۔اور جب ملائکہ وجنات کے وجود کے محال ہونے پر کوئی دلیلِ عقلی قائم نہیں تو اس کا وجود ممکن ٹھہرا۔دوسری طرف دلیل نقلی صحیح سے نصوص کے ذریعہ انکا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے لہذا ان کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہے جیسا کہ اصول موضوعہ نمبر۲ سے ظاہر ہے کہ اگر عقلاً کوئی چیز ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو تو وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

اور آیاتِ قرآنیہ میں جو تاویلات کی گئی ہیں، وہ اس لیے صحیح نہیں ہیں کہ اگر وجود ملائکہ وجنات وغیرہ کے ثبوت کے مقابلہ میں دلیل عقلی ظنی ان کی نفی پر قائم ہوتی تو بھی ملائکہ جن وغیرہ کے ظاہری معنی چھوڑ کر ان میں تاویلات کرنا باطل ہوتا کیوں کہ اصول موضوعہ نمبر۷ سے واضح ہو چکا ہے کہ اگر دلیل نقلی وعقلی دونوں ظنی ہو تو نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کو حجت نہ سمجھیں گے لیکن یہاں تو معارضہ میں ظنی دلیل بھی موجود نہیں ہے۔

انتباہِ ہشتم

متعلق حقیقتِ ملائکہ وجن ومنہم ابلیس

غلطی نمبر(۱)ملائکہ اور جن کے موجود ہونے کا انکار:

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص و اجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بناء پر کیا جاتا ہے کہ:

انکار کی پہلی وجہ: اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے۔

انکار کی دوسری وجہ: اور کبھی اس بناء پر کہ اس طرح کا وجود کسی شئی کا کہ سامنے سے گذر جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا یہ تو وجہ انکار کی ہوئی پھر چوں کہ آیات قرآنیہ میں بھی جا بجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا۔

غلطی نمبر (۲) آیاتِ قرآنیہ میں ایسی تاویلات جو حدّ تحریف میں داخل ہیں:

اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حدِ تحریف میں داخل ہیں۔

جواب تحقیقی:

جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے، ان کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ نمبر ۴ میں ثابت ہو چکا ہے۔

اور وہ اصول یہ ہے کہ موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں کیوں کہ کسی چیز کے ثابت ہونے کے لیے جس طرح حواس کے ذریعہ مشاہدہ، ایک دلیل ہے، ویسے ہی مخبرِ صادق کی خبر سے بھی شے کا ثبوت ہو جاتا ہے، اور یہ بھی مستقل دلیل ہے۔ لہٰذا قرآن، جو کہ مخبر صادق ہے، اس نے اگر نوری مخلوق، ملائکہ اور ناری مخلوق، جنات و ابلیس کی خبر دی ہے تو اگر چہ وہ ہم کو نظر نہیں آتے، اور حواس سے محسوس نہیں ہو پاتے، لیکن صرف اس وجہ سے ان کے وجود سے انکار کر دینا اور نصوص کے معانی میں تاویل و تحریف کرنا کسی طرح درست نہیں۔ یہ بات اصول نمبر ۳ میں بتلائی گئی ہے کہ اس قسم کے واقعات غیر مدرَک بالعقل ہوتے ہیں، ان کو محال یعنی خلاف عقل کہنا جائز نہیں۔ محال اسے کہتے ہیں جس کے نہ ہو سکنے پر عقل دلیل قائم کر دے۔ صورتِ مذکورہ میں یہ ممکن نہیں۔

جوابِ الزامی: یہ تو تحقیقی جواب ہے اور الزامی جواب یہ ہے کہ

مادّہ کے لیے قبل تلبس صُوَر موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیمیّہ اور اثیریّہ کہتے ہو وہ جوہر ہے اور کبھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا اور نیز اس کی کیفیت بجز تخیل مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی چنانچہ یونانیین اس کے منکر بھی ہیں مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے حالاں کہ کوئی دلیل بھی اس پر

قائم نہیں چنانچہ انتباہِ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے

اور وہ تحقیق یہ ہے ''کہ سائنس حال میں مادہ قدیمہ کو ایک مدت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد صورت سے محال ہے، کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شئی کا وجود بالقوہ ہے اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے۔ پس مادہ کو بلا صورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہو تابقدِم چہ رسد۔'' (الانتباہات المفیدہ ص ۲۸) اسی لیے فلسفۂ قدیمہ میں مادہ کا وجود صورتِ جسمیہ کے ساتھ تسلیم کیا گیا۔

پس جب کہ ایسے جواہر (ملائکہ وجن۔ف) کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے اور جس ممکنِ عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قائم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے (اصول موضوعہ یا قاعدہ نمبر۲)

قاعدہ نمبر۲ رمیں یہی بیان کیا گیا ہے کہ ''واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں'' ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلا وے...... اس کو واجب کہتے ہیں۔ دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں...... تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نفی کو ضروری سمجھے، بل دونوں شقوں کو محتمل قرار دے اور ہونے اور نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیلِ نقلی پر نظر کرے اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اس کے عدمِ وقوع کا اعتقاد ضروری ہے۔ (ص ۱۴،۱۵)

یہاں یہ بات بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ کسی چیز کے امکان کے لیے اتنا کافی ہے کہ اس کے ممتنع ہونے پر دلیل قائم نہ کی جاسکے۔

اور نصوص میں اِن جواہر (ملائکہ وجن وابلیس۔ف) کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابد واجب ہوگا اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے، اس لیے اس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا۔ اگر چہ دلیل عقلی بھی مرتبۂ ظنّیت میں ہوتی (اصول موضوعہ یا قاعدہ نمبر۷) چہ جائے کہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو۔

اصولِ موضوعہ میں نمبر۷ کے تحت واضح کیا جا چکا ہے کہ جب دلیل نقلی وعقلی دونوں ظنی ہوں تو اس وقت

دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے۔(ص۲۵)

واذ قال ربک للملٰئکة انی جاعل فی الارض خلیفة اور جس وقت ارشاد فرمایا آپ کے رب نے فرشتوں سے کہ ضرور بناؤنگا میں زمین میں ایک نائب۔

اذ قلنا للملٰئکة اسجدوا لاٰدم فسجدوا الا ابلیس

اور جس وقت حکم دیا ہم نے فرشتوں کو (اور جنوں کو بھی جیسا کہ رویات میں آئی ہے مگر غالباً فرشتوں کو بلا واسطہ حکم کیا ہوگا اور جنوں کو کسی فرشتہ وغیرہ کے ذریعہ سے کہا گیا ہوگا ....) کہ سجدہ میں گر جاؤ، آدم کے سامنے سو سب سجدہ میں گر پڑے بجز ابلیس کے کہ اس نے کہنا نہ مانا اور غرور میں آ گیا اور ہو گیا کافروں میں سے۔(بیان القرآن جلد اول ملتانی سورہ بقرہ ص۲۸) سورہ رحمٰن کے اندر تکذبٰن میں خطاب جن وانس کو ہونا ان دلائل سے ہے قولہ تعالیٰ **خلق الانسان وخلق الجان** قولہ تعالیٰ **ایه الثقلان** قولہ تعالیٰ **انس قبله ولا جان** جنوں کے موجود ہونے کا ثبوت آیت قرآنی سے:

﴿يٰقَوْمَنَآ اَجِيْبُوْا دَاعِيَ اللّٰهِ وَاٰمِنُوْا بِهٖ يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ﴾ (سورۃ الاحقاف آیت۔۳۱)

یہ ایک آیت ہے سورۂ احقاف کی اور یہ قول نقل کیا گیا ہے بعض جنوں سے۔جس کا قصہ شان نزول سے معلوم ہوتا ہے اور یہ آیت مکی ہے۔ہجرت سے قبل یہ واقعہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھ رہے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قرآن شروع کیا تو ادھر سے جن گزر رہے تھے۔انہوں نے اس کو سنا اور چلے گئے۔مگر اس دفعہ مکالمت (بات چیت کرنے۔ف) سے مشرف نہیں ہوئے۔ہاں دوسری بار مکالمت سے بھی مشرف ہوئے ہیں۔اس دفعہ صرف قرآن سن کر لوٹ گئے اور اپنی قوم کے پاس جا کر قرآن کی تعریف کی اور اس پر ایمان لانے کی رغبت دلائی۔سو اس موقعہ کی یہ ایک آیت ہے اور ان جنوں کا مقولہ ہے جو انہوں نے اپنی قوم سے جا کر کہا ہے ......جنوں کا مکالمہ ذکر کیا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جنوں کا وجود ہے آج کل اس میں بھی اختلاف ہے......خدا تعالیٰ تو کہیں کہ جن ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ نہیں اور بناء انکار کی کیا؟ محض یہ کہ ہم نے نہیں دیکھے۔میں کہتا ہوں کہ جب ہم نے امریکہ نہ دیکھا تھا کیا اس وقت امریکہ معدوم تھا یا غیر معلوم تھا سو معدوم تو نہ تھا۔تو اگر آدمی کسی چیز کو نہ دیکھے تو اس کا نہ دیکھنا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ موجود نہیں۔تو اگر حق تعالیٰ جنوں کی خبر نہ دیتے تو بھی محض غیر مرئی ہونے پر انکار کی گنجائش نہ تھی۔دیکھیئے مادہ کو کسی نے دیکھا نہیں اور پھر مانتے ہیں اور لطف یہ کہ مادہ کو خالی عن الصورۃ مان کر قدیم

مانا ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اس کو دیکھا ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ محض دلیل سے قائل ہوئے ہیں۔ گو دلیل بھی لچر ہے تو اگر ہم خدا تعالیٰ کے فرمانے سے کسی چیز کے قائل ہوں تو کیا حرج ہے۔ (اشرف التفاسیر جلد۴ ص۴۲ تا ۴۵)

اور بعض نے علاوہ بناء مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سیّدؔ کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سوالبرہان میں اس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔

(فقہ کا ایک مسئلہ کہ جن عورت کا انسان مرد سے اور جن مرد کا انسان عورت سے نکاح صحیح نہیں۔ اس نادر الوقوع صورت کے شرعی احکام پر گفتگو کرتے ہوئے حضرت حکیم الامتؒ ارشاد فرماتے ہیں۔ف) ہماری یہ تمام بحث شاید ان صاحبوں کو فضول معلوم ہو جو تعلیم جدید کے غلبہ سے خود جن کے وجود ہی سے منکر ہیں، لیکن

جوشخص قرآن مجید کی تصدیق کرے گا، اور روات ثقات کثیر العدد (بے شمار انتہائی معتبر روایت کرنے والوں) کی بھی تکذیب نہ کرے گا اس کو وجود جن کے قائل ہونے سے چارہ نہیں، پس اس حالت میں اس بحث کو فضول کہنا بناء الفاسد علی الفاسد (ایک غلط کی بنیاد دوسرے غلط پر رکھنا) ہے۔ ہمارے فقہاء نے بھی اس کومحسوس کرکے اس سے قصداً بھی تعرض فرمایا ہے۔ اور احادیث سے جنات کا مختلف شکلیں اختیار کرنا ثابت ہے، اسی وجہ سے بعض اقسام کے سانپوں کو مارڈالنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، جیسا کہ باب مکروہات صلوۃ ج۲ص۴۲۴ میں مذکور ہے۔ (اصلاح انقلاب امت ج۲ص۱۲۳)

فی اخبار الجن: خلقوا قبل نوع الانسان وکلفوا بالشرائع المناسبة حالهم وکانوا لایزالون یطیعون مرة ویعصون اخری وکان اسم ابیهم لسوما اوطارطوش واسماء الذین ولوا امر سیاستهم وهدایتهم حینا بعد حین حلیایش وهاموس وعزازیل الذی یعرف الآن بابلیس وسهلوب ویوسف الذین بعثهما عزازیل الی القوم وکان افضلهم وامثلهم علما وعملا وکمالا وجمالا عزازیل لکن کان الغلب علی طویته العجب والکبر والدعوی المضمر والا من من جلال الله تعالیٰ فهذه الرذائل هی التی قطعت علیه السبیل واوقعته فی هذا العذاب الوبیل وکانت مدسوسة حتی حرکها الامر الا لهی له وللملائکة بسجود سیدنا آدم علیه الصلوة والسلام فابی واستکبر وکان من الکافرین.

جنوں کے بعض حالات کے بیان میں:

جن نوع انسان سے پہلے پیدا کئے گئے تھے اور ایسے احکام کے مکلّف تھے جو ان کے مناسب حال تھے اور وہ کبھی ان کی تعمیل کرتے تھے اور کبھی نافرمانی کرتے تھے اور جنوں کے جداعلیٰ کا نام لسوم یا طارطوش تھا اور بعض ان لوگوں کے نام جن کے سپرد ملک رانی اور تبلیغ احکام الٰہی کا کام وقتاً فوقتاً ہوا یہ تھے حلیائش اور ہاموس اور عزازیل جو اب ابلیس مشہور ہے اور سہلوب اور یوسف یہ وہ ہیں جن کو عزازیل نے قوم کی طرف بھیجا تھا جب کہ جنوں میں افضل اور علم وعمل اور کمال و جمال میں بڑھا ہوا عزازیل تھا لیکن اس کی طینت میں غالب خود بینی اور تکبر اور مستتر دعوی اور حق تعالیٰ کے جلال سے بے خوفی تھی۔ یہی عیوب تھے جنہوں نے اس کی راہ ماری اور اس عذاب بے حساب میں ڈال دیا اور یہ عیوب اس کی طینت میں دبے ہوئے تھے یہاں تک خدائے تعالیٰ

کے اس حکم نے جو کہ ملائکہ کو اور خود اس کو دیا گیا کہ آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کریں ان (طینتوں) کو حرکت دی پس اس نے انکار کیا اور بڑا بننا چاہا اور کافروں میں سے ہو گیا۔ (مائۃ دروس ص ۸۷،۸۸)

افادات

اللہ تعالیٰ نے اجسام نورانی پیدا کئے جو ہمارے سامنے، ہمارے درمیان موجود رہتے ہیں، آتے جاتے ہیں لیکن ہم انہیں دیکھ نہیں سکتے، یہ فرشتے ہیں۔ اور ایک دوسری مخلوق پیدا کی جو جنات ہیں تو یہ کیونکر ممکن نہیں کہ یہ مخلوق موجود ہوں اور ہمیں دکھائی نہ دیں۔ آخر بے دیکھے مادہ کو کائنات کی اصل قرار دیتے ہیں۔ ہوا کی کرشمہ سازی

ہے کہ بڑے بڑے درختوں کو اکھاڑ پھینکتی ہے تو فرشتوں اور جنات میں اس قسم کے اعمال کی قوت ہو تو کیا تعجب ہے۔'' (روشنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سکنڈ کی رفتار سے مسافت طے کرسکتی ہے، تو فرشتوں اور جنات کی حرکت سریعہ ممتدہ میں کیونکر تعجب ہے۔ف) (درایۃ العصمۃ الشطر الثانی) اس باب میں علومِ جدیدہ کے اثر سے اور سائنس کے تاثر سے درج ذیل غلطیاں پیدا ہوتی ہیں:

ملائکہ اور جنات وغیرہ کے وجود کا انکار کرنے والوں کا اس قسم کی وہمی دلیل پیش کرنا کہ جنات وغیرہ اگر موجود ہوتے تو محسوس بھی ہوتے اور یہ کہ کوئی چیز سامنے سے گزر جائے اور محسوس نہ ہو، یہ کیونکر ہوسکتا ہے اس کا وہمی ہونا اور غیر معتبر ہونا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں کیوں کہ کسی چیز کی موجودگی اور واقعیت جس طرح محسوسات و مشاہدات سے ثابت ہوتی ہے ویسے ہی مخبرِ صادق کی خبر سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ (الانتباہات المفیدہ اصول موضوعہ نمبر ۴ ص ۱۹، ۲۰)

جنوں کے موجود ہونے کا ثبوت آیت قرآنی سے:

﴿یٰقَوْمَنَآ اَجِیْبُوْا دَاعِیَ اللّٰہِ وَاٰمِنُوْا بِہٖ یَغْفِرْ لَکُمْ مِّنْ ذُنُوْبِکُمْ وَیُجِرْکُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ﴾ (سورۃ الاحقاف آیت۔۳۱)

یہ ایک آیت ہے سورۂ احقاف کی اور یہ قول نقل کیا گیا ہے بعض جنوں سے۔جس کا قصہ شان نزول سے معلوم ہوتا ہے اور یہ آیت مکی ہے۔ہجرت سے قبل یہ واقعہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھ رہے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قرآن شروع کیا تو ادھر سے جن گزر رہے تھے۔انہوں نے اس کو سنا اور چلے گئے۔مگر اس دفعہ مکالمت (بات چیت کرنے) سے مشرف نہیں ہوئے۔ہاں دوسری بار مکالمت سے بھی مشرف ہوئے ہیں۔اس دفعہ صرف قرآن سن کر لوٹ گئے اور اپنی قوم کے پاس جا کر قرآن کی تعریف کی اور اس پر ایمان لانے کی رغبت دلائی۔سو اس موقعہ کی یہ ایک آیت ہے اور ان جنوں کا مقولہ ہے جو انہوں نے اپنی قوم سے جا کر کہا ہے......جنوں کا مکالمہ ذکر کیا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جنوں کا وجود ہے آج کل اس میں بھی اختلاف ہے...... خدا تعالیٰ تو کہیں کہ جن ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ نہیں اور بناء انکار کی کیا؟ محض یہ کہ ہم نے نہیں دیکھے۔میں کہتا ہوں کہ جب ہم نے امریکہ نہ دیکھا تھا کیا اس وقت امریکہ معدوم تھا یا غیر معلوم تھا سو معدوم تو نہ تھا۔تو اگر آدمی کسی چیز کو نہ دیکھے تو اس کا نہ دیکھنا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ موجود نہیں۔تو اگر حق تعالیٰ جنوں کی خبر نہ دیتے تو بھی محض غیر مرئی ہونے پر انکار کی گنجائش نہ

تھی۔ دیکھئے مادہ کوکسی نے دیکھانہیں اور پھر مانتے ہیں اور لطف یہ کہ مادہ کو خالی عن الصورۃ مان کر قدیم مانا ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اس کو دیکھا ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ محض دلیل سے قائل ہوئے ہیں۔ گو دلیل بھی لچر ہے تو اگر ہم خدا تعالی کے فرمانے سے کسی چیز کے قائل ہوں تو کیا حرج ہے۔ (اشرف التفاسیر جلد۴ص۴۲تا۴۵)

(فقہ کا ایک مسئلہ کہ جن عورت کا انسان مرد سے اور جن مرد کا انسان عورت سے نکاح صحیح نہیں۔ اس نادرالوقوع صورت کے شرعی احکام پر گفتگو کرتے ہوئے حضرت حکیم الامتؒ ارشاد فرماتے ہیں۔ف) ہماری یہ تمام بحث شاید ان صاحبوں کو فضول معلوم ہو جو تعلیم جدید کے غلبہ سے خود جن کے وجود ہی سے منکر ہیں، لیکن جو شخص قرآن مجید کی تصدیق کرے گا، اور رواۃ ثقات کثیر العدد (بے شمار انتہائی معتبر روایت کرنے والوں) کی بھی تکذیب نہ کرے گا اس کو وجود جن کے قائل ہونے سے چارہ نہیں، پس اس حالت میں اس بحث کو فضول کہنا بناء الفاسد علی الفاسد (ایک غلط کی بنیاد دوسرے غلط پر رکھنا) ہے۔ ہمارے فقہاء نے بھی اس کو محسوس کرکے اس سے قصداً بھی تعرض فرمایا ہے۔

اور احادیث سے جنات کا مختلف شکلیں اختیار کرنا ثابت ہے، اسی وجہ سے بعض اقسام کے سانپوں کو مارڈالنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، جیسا کہ باب مکروہات صلوۃ ج۲ص۴۲۴ میں مذکور ہے۔ (اصلاح انقلاب امت ج۲ص۱۲۳)

عصر حاضر کے بعض مفکروں کو وجودِ ابلیس کا تو اقرار ہے ،لیکن اس کی حیٰوۃ الیٰ یوم القیٰمۃ کا انکار ہے، حضرت حکیم الامتؒ نے دعا کی قبولیت کا ذکر کرتے ہوئے کہ دعاء سب کی قبول ہوتی ہے، حتی کہ غیر مسلم کی بھی بلکہ ابلیس کی بھی، یہ یاذکر کرتے ہوئے ابلیس کی دعاء کے معنی یعنی اس کی حیٰوۃ الی یوم القیٰمۃ کی قبولیت کی طرف بھی اشارہ کردیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ''شیطان کو دیکھئے کہ کٹ رہا ہے پٹ رہا ہے، جوتیاں پڑ رہی ہیں، لعنت کا طوق گلے میں ڈالا جارہا ہے۔ اس وقت دعاء کی اور دعاء بھی ایسی جو کسی کی ہمت نہیں ہوسکتی کہ قیامت تک زندہ رہوں اور اس پر وہاں سے حکم ہوتا ہے کہ سب قبول۔ (ملفوظات حکیم الامت-الافاضات الیومیہ جلد ۴ص۴۹۳) یہ تو نص قرآنی اور یہ تو نص قرآنی ہے، آیت اور اس کی تفسیر ملاحظہ ہو: ﴿ قال فاخرج منہافاِ نک رجیم ۔واِن علیک لعنتی الی یوم الدین ۔قال رب فانظرنی الی یوم یُبعثُون ۔قال فاِ نک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم ۔ارشاد ہوا تو (اچھا پھر) آسمان سے نکل ۔کیوں کہ بے شک تو (اس حرکت سے) مردود ہوگیا اور بے شک تجھ پر میری لعنت رہے گی قیامت کے دن تک (اور اس کے بعد مرحوم ہونے کا احتمال ہی نہیں) کہنے

لگا (کہ اگر مجھ کو آدم کی وجہ سے مردود کیا ہے) تو پھر مجھ کو (مرنے سے) مہلت دیجئے قیامت کے دن تک (تا کہ ان سے اوران کی اولاد سے خوب بدلہ لوں) ارشاد ہوا (جب تو مہلت مانگتا ہے) تو (جا) تجھ کو معین وقت کی تاریخ تک مہلت دی گئی۔ (بیان القرآن جلد سوم ملتانی سورہ بقرہ ص ۲۸۰،۲۸۱)

مگران مفکروں مثلاً جناب امین احسن اصلاحی نے آیت میں توجیہ وتاویل اسی بنا پر کی ہے کہ عام عادی واقعات اور طبعی حالات سے ہٹ کر یہ واقعہ ہے، سبب طبعی کے دائرہ میں نہیں ہے، عادت اور فطرت کے خلاف ہے، اور ایسی خلافِ فطرت چیزوں کے تسلیم کرنے سے جہاں تک ممکن ہوتا ہے، یہ لوگ ریز کرتے ہیں۔

جنوں کے بعض حالات کے بیان میں:

جن نوع انسان سے پہلے پیدا کئے گئے تھے اور ایسے احکام کے مکلّف تھے جو ان کے مناسب حال تھے اور وہ کبھی ان کی تعمیل کرتے تھے اور کبھی نافرمانی کرتے تھے اور جنوں کے جد اعلیٰ کا نام سوم یا طارطوش تھا اور بعض ان لوگوں کے نام جن کے سپرد ملک رانی اور تبلیغ احکام الٰہی کا کام وقتاً فوقتاً ہوا یہ تھے حلیائش اور ہاموس اور عزازیل جواب ابلیس مشہور ہے اور سہلوب اور یوسف یہ وہ ہیں جن کو عزازیل نے قوم کی طرف بھیجا تھا جب کہ جنوں میں افضل اور علم وعمل اور کمال و جمال میں بڑھا ہوا عزازیل تھا لیکن اس کی طینت میں غالب خود بینی اور تکبر اور مستترد عوی اور حق تعالیٰ کے جلال سے بے خوفی تھی۔ یہی عیوب تھے جنہوں نے اس کی راہ ماری اور اس عذاب بے حساب میں ڈال دیا اور یہ عیوب اس کی طینت میں دبے ہوئے تھے یہاں تک خدائے تعالیٰ کے اس حکم نے جو کہ ملائکہ کو اور خود اس کو دیا گیا کہ آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کریں ان (طینتوں) کو حرکت دی پس اس نے انکار کیا اور بڑا بننا چاہا اور کافروں میں سے ہو گیا۔ (مائۃ دروس ص ۸۷،۸۸)

انتباہِ نہم پر تمہیدی گفتگو

جدید تعلیم اور مغربی خیالات کے اثر سے اس قسم کے سوالات بھی کئے جاتے ہیں کہ قبر میں روح کے ادراک الم ونعیم، بے زبان بولنا، بے کان سننا، کیسے ہوتا ہے؟ اسی طرح جنت دوزخ وغیرہ، یہ چیزیں اگر موجود ہیں تو آخر ہیں کہاں جو محسوس نہیں ہوتیں؟ نیز صراط پر چلنا، میزان میں عمل کا وزن ہونا، کس طرح ہوگا؟

ان کا جواب یہ ہے کہ یہ سب باتیں تعجب کی ہیں، مستبعد ہیں لیکن محال نہیں۔ یعنی ان کا غیر ممکن ہونا عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جب یہ چیزیں ممکن ہیں او ان کے موجود ہونے کی قرآن وحدیث نے خبر دی ہے لہذا اصول موضوعہ نمبر ۲ کے تحت کہ جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو ایسی چیز کے وجود اور وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

انتباہِ نہم
متعلقِ واقعات قبرو موجوداتِ آخرت

جنت و دوزخ، صراط، میزان

ان امور کے معنی ظاہری کا انکار:

ان سب کے معنی ظاہری کا انکار بھی اسی بناء پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقتِ ملائکہ وجن کا انکار کیا جاتا ہے ۔اور جب ان بناؤں کا سست ہونا انتباہِ ہشتم میں ثابت ہو چکا، اُس سے اِس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔

انتباہِ ہشتم میں ملائکہ اور جن وغیرہ کے انکار کی جو بنیاد مذکور ہے، وہ حضرتؒ ہی کے الفاظ میں یہ ہے کہ: ’’اس کا انکار محض کبھی اس بناء پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے ۔‘‘اس بنا’’ کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ نمبر۴ میں ثابت ہو چکا ہے۔‘‘ کہ موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں کیوں کہ کسی چیز کے ثابت ہونے کے لیے جس طرح بذریعہ حواس، مشاہدہ، ایک دلیل ہے، ویسے ہی مخبرِ صادق کی خبر سے بھی شے کا ثبوت ہوتا ہے۔لہذا قرآن، جو کہ مخبر صادق ہے، اس نے اگر نوری مخلوق ملائکہ اور ناری مخلوق جنات وابلیس کی خبر دی ہے، تو اگر چہ وہ ہم کو نظر نہیں آتے، اور حواس سے محسوس نہیں ہو پاتے، لیکن صرف اس وجہ سے یعنی محسوس نہ ہونے کی وجہ سے اُن کے وجود سے انکار کر دینا اور نصوص کے معانی میں تاویل وتحریف کرنا کسی طرح درست نہیں۔

’’اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے‘‘ اس لیے نقل سے ثابت شدہ منصوص واقعات میں مجازی معنی مراد لینا اور تمثیلات واستعارات کا مفہوم ومصداق پیدا کر کے، اُن’’ کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا۔ ‘‘

اور (اِن معادیات یعنی واقعاتِ قبر، موجوداتِ آخرت، جنت، دوزخ، صراط، میزان وغیرہ کے متعلق) بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں،

اِن میں سے بعض تو معتزلۂ قدیم سے منقول ہیں، ان کا جواب کتب کلامیَّہ میں بغایت مُسکِت

دیا گیا ہے۔

اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔

حاصلِ شبہات: مجموع کا حاصل یہ ہے کہ

(۱) قبر میں، جسد میں روح نہیں، تو تکلیف وراحت کا احساس، سوال کو بے کان سننا، جواب بے زبان دینا، یہ سب کیسے ہوتا ہے؟:

جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی، پھر اس کو ادارک الم اور نعیم کا کیسے ہوسکتا ہے، پھر وہ سوال کو بے کان کے سنتا کیسے ہے، اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟

(۲) جنت و دوزخ سے متعلق شبہات:

اور جنت و دوزخ ہیں کہاں؟ اور جس قدر ان کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟

(۳) پل صراط کے متعلق شبہ:

اور صراط پر چلنا، جب کہ وہ اس قدر باریک ہے، کس طرح ممکن ہے؟

(۴) میزان میں وزنِ اعمال کے متعلق شبہ:

اور میزان میں عمل جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں، رکھے کیسے جائیں گے؟

مذکورہ شبہات کا مشترک جواب ا:

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ ان سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے، اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا۔ اصول موضوعہ نمبر ۳ میں یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ محال خلافِ عقل ہوتا ہے، مستبعد خلافِ عادت، محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا جب کہ مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ اور مذکورہ امور بھی چونکہ مستبعد ہیں، محال نہیں ہیں کہ عقل اُن کے نا ممکن ہونے پر دلیل قائم کرسکے، لہذا اِن کا وقوع ہوسکتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

اور جب استحالہ نہیں، تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے اور نصوص نے ان کی خبر، وقوع کی، دی۔ پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے۔ جیسا کہ اصول موضوعہ نمبر ۲ میں اِس کو ثابت کیا گیا ہے کہ جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح

،اس کے واقع ہونے کو بتلاتی ہو،اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

اور خاص خاص (شبہات اوران کے) جواب یہ ہیں:

احوالِ قبر کے متعلق چند شبہات:

(۱) روح کے بغیر تکلیف وراحت کا احساس اور سننے، بولنے کی قوت کیوں کر ممکن ہے:

جواب: یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الم ونعیم کا، اُس کو اِدراک ہو سکے ۔اور یہاں کے مؤثِّرات سے متاثر نہ ہو اور نہ مؤثِّرِ برزخی سے وہ متحرک ہو۔جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتباسِ بول میں علاج کی ضرورت سے اس کو بیہوش کیا گیا تو سلائی چڑھانے کی تکلیف، مطلق محسوس نہیں ہوئی، لیکن ایک قسم کی گھٹن سے جی گھبراتا تھا اور حرکت نہ ہو سکتی تھی ۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو تألُّم وتنعُّم نہ ہو، بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے، وہاں اس پر سب کچھ گذر جاتا ہو۔باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے؟ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے کسی حصے میں یہ مستقر ہو اور وہی عالمِ ارواح کہلاتا ہو۔

حضرت عمرؓ کے پاس ایک کافر اپنے کافر باپ اور دادا کی دو کھوپڑیاں اُکھاڑ کر لایا اور کہا کہ یہ بالکل ٹھنڈی ہیں ۔اگر دوزخ کا عذاب اِن پر ہوتا،تو یہ گرم ہوتیں۔.......... حضرت عمرؓ نے .... حضرت علیؓ کو بلایا کہ وہ اس کا جواب دیں گے۔ چنانچہ حضرت علیؓ تشریف لائے اور ایک چقماق کا ٹکڑا منگوا کر اُس شخص کے ہاتھ میں رکھا اور کہا، دیکھو! یہ بالکل ٹھنڈا ہے۔ پھر اُس سے فرمایا کہ اِس پر پتھر سے چوٹ لگاؤ۔ اُس نے ایسا کیا،تو چقماق سے چنگاری پیدا ہوئی۔فرمایا کہ دیکھو! اِس کے اندر آگ موجود ہے لیکن یہ اوپر سے بالکل ٹھنڈا ہے۔اسی طرح کیا یہ ممکن نہیں کہ ان کھوپڑیوں میں دراصل آگ کا اثر ہو، گو ہمیں اوپر سے ٹھنڈی معلوم ہوتی ہیں۔'' (ملفوظات جلد ۹ ص۱۸۸)م ہو اسی طرح ''اعمالِ سیّئہ سے جو قبر میں تنگی ہوتی ہے، اُس کا معنی یہ نہیں کہ یہ گڑھا تنگ ہو جاتا ہے، کیونکہ کوئی اس گڑھے میں دفن نہ کیا جاوے،تو کیا وہ اِس تنگی سے بچ جاوے گا۔ بلکہ وہ تنگی اور قسم کی ہے ۔'' (جلد ۲۱ ص ۳۵۹)

(۲) غریق وسوختہ ومصلوب وغیرہ کو عذاب وثواب قبر کیوں کر ہوگا؟:

اِسی بِنا پر قبر ظاہری محض جسد کے لئے تو قید ہے، روح کے لئے نہیں اور انسان کی حقیقت روح ہے، نہ کہ

جسد''۔لہٰذا''ممکن ہے کہ اس جسد کو تاَلُّم و تَنَعُّم نہ ہو بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے، وہاں اس پر سب کچھ گذر جا تا ہو''(جلد۲۱ص ۳۵۹) جیسا کہ اوپر گزر چکا۔اور اِس اِمکان سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ اگر جسد محروق یا ماکول، کسی حیوان کا ہوجاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا۔

تفصیل اِس اجمال کی یہ ہے کہ:''ناممکن اور ممتنع نہیں ہے کہ مصلوب اور غریق کی روح پھیر دی جائے اور ہم معلوم نہ کرسکیں، کیوں کہ وہ روح اور قسم کی ہے۔بیہوش اور سکتہ زدہ اور مبہوت زندہ ہوتے ہیں اور ان کی روحیں ان کے ساتھ ہی ہیں۔اور بظاہر وہ مردہ دکھائی دیتے ہیں۔ان کی زندگی ہم کو معلوم و محسوس نہیں ہوسکتی۔جس کے ٹکڑے اور اجزاء الگ الگ ہوکر پراگندہ ہوجاویں۔خدا قادرِ مطلق پر نہ مشکل ہے اور نہ ممتنع ہے کہ ان اجزاء میں روح کو پیوست کردے اور درد اور لذت اور دُکھ اور سُکھ کا شعور ان اجزاء میں پیدا کردے۔''

وح اور ایک تحقیق یہ ہے کہ''روح کو برزخ میں دوسرا جسد عطا ہوتا ہے اور ساتھ ہی اِس جسد سے بھی تعلق رہتا ہے۔.........اب اِس سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ کسی میت کو شیر کھالے یا بھیڑیا کھالے یا آگ میں جل جائے، کیا تب بھی حساب ہوگا،سو حساب اُس ہی جسدِ مثالی کے ساتھ ہوگا، جو جو عالمِ برزخ میں عطا ہوگا۔(جلد۵ص ۲۱۴)

اسی مذکورہ سوال کا جواب امداد الفتاویٰ میں نہایت جامع اور مکمل و مدلل طور پر دیا گیا ہے،فرماتے ہیں:

اولاً چند مقدمات ممہد کئے جاتے ہیں۔بعد اُس کے جواب شروع ہوگا۔

مقدمہ اولیٰ: روح بعد فناءِ بدن بھی باقی رہتی ہے۔

مقدمہ ثانیہ: قبر نام ہے عالمِ برزخ کا نہ کہ خاص اُس غار کا۔

مقدمہ ثالثہ: غیب را ابرے و آبے دیگر است آسمانے آفتابے دیگر است

مقدمہ رابعہ: تعذیب و تنعیم کی مُدرِک روح ہے، اِصالۃً، نہ جسد مگر تبعاً۔

مقدمہ خامسہ: طریقِ اِدراکِ عذاب یا نعیم کے تین طور سے ممکن ہیں۔اول جیسا خواب میں دیکھا جاتا ہے،مگر اِس قدر فرق ہے کہ خواب تخیّلِ محض ہے اور حالاتِ برزخ مشاہد ہیں۔دوسرے یہ کہ سب کچھ حقیقۃً موجود ہو، اگرچہ محسوس نہ ہو،اور ہر موجود کا محسوس ہونا ضروریات سے نہیں۔جبرئیل علیہ السلام حضور اقدس میں

آتے تھے اور کوئی نہ دیکھتا تھا، نہ آواز سنتا تھا۔ تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ بدوں سانپ کے کاٹے ہوئے ، ویسا ہی درد بدن میں پیدا کردے اور اس کو گزیدگی مارسے تعبیر کرسکتے ہیں، تسمیۃً لِلْمُسَبَّب بِاِسْمِ السَّبَب۔

مقدمہ سادسہ: کہ مُخبِر صادق اگر کسی امر ممکن کی خبر دے، اُس کی تصدیق واجب ہے، اگرچہ کیفیت اُس کی متعین نہ کرسکیں، مثلاً کسی شخص کو یہ خبر متواتر ثابت ہوئی کہ تار پر خبر پہنچا کرتی ہے اور اِس کیفیت سے پہنچتی ہے، مگر چونکہ کثرت سے لوگوں نے خبر دی ہے، اس کی تکذیب و اِنکار کو صرف اِس وجہ سے کہ کیفیت سمجھ میں نہیں آئی مکابرہ سمجھا جاتا ہے۔ پس اگر انسان کو کسی آفتِ عظیمہ کے آنے کا احتمال ہو، تو اُس سے بچنے کی فکر کرنا چاہئے اور اُس کی تفتیشِ طریق میں عمر ضائع نہ کرے۔ مثلاً بادشاہ نے کسی کے قتل کا حکم دیا، تو حتی الوسع اُس سے بچنے کا سامان کرے، نہ یہ کہ تحقیق کرتا پھرے کہ مجھ کو پھانسی ہوگی یا آرہ سے چیرا جاؤں گا یا تلوار سے مارا جاؤں گا یا غرق کیا جاؤں گا یا مجھ پر مکان منہدم کیا جائے گا یا اوپر سے دھکیلا جاؤں گا۔

مقدمہ سابعہ: علم، امورِ غیبیہ کا موقوف توقیفِ شارع پر ہے شارع نے جس قدر خبر دی ہے، اُس پر ایمان لانا فرض ہے۔ اگر اُس کی کچھ کیفیت بیان کی جاتی ہے، تو محض واسطے تقریبِ اذہان کے ہے، اُس پر جزم نہ کرنا چاہئے، ممکن ہے کہ دوسرا طریق ہو۔

جب یہ ساتوں مقدمات طے ہوچکے، تو سمجھنا چاہئے کہ جب انسان مرتا ہے، تو اُس کی روح باقی رہتی ہے، بحکم مقدمہ اولیٰ (کہ ''روح بعد فناءِ بدن بھی باقی رہتی ہے''۔)

اور مقام، اُس کا برزخ ہوتا ہے، بحکم مقدمہ ثانیہ (کہ ''قبر نام ہے عالمِ برزخ کا نہ کہ خاص اُس غار کا''۔)

اور اسی کے مناسب اس کے لئے ہر زمین ہوتی ہے بحکم مقدمہ ثالثہ (کہ ''غیب را ابرے و آبے دیگر است آسمانے آفتابے دیگر است''۔)

اور اسی جگہ اس کو عذاب وضغطہ ہوتا رہتا ہے، خواہ جسد کہیں ہو یا درندوں نے کھالیا ہو یا سوختہ ہو کر متفرق ہوگیا ہو، البتہ اجزائے جسد یہ کے ساتھ اس کو کچھ تعلق رہتا ہے۔ اس تعلق کی وجہ سے اُن اجزاء میں بھی اگر اس قدر حیات باقی رہی جس سے عذاب وثواب کا اثر جسد پر بھی آجاوے، تو کچھ بعید نہیں، چنانچہ اخبارِ کثیرہ سے ثابت ہوا

کہ بعض اہلِ قبور کا عذاب لوگوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا، اِس کی بنا وہی تابعیت ہے، بحکمِ مقدمہ رابعہ (''تعذیب و تنعیم کی مُدرِک روح ہے، اصالۃً، نہ جسد مگر تبعاً۔'')

اور تین طرقِ مذکورہ سے، کسی خاص طریق سے۔ اور ممکن ہے کہ کسی کو تینوں طریقوں سے عذاب ہو۔ بحکمِ مقدمہ خامسہ (یعنی ''طریقِ اِدراکِ عذاب یا نعیم کے تین طور سے ممکن ہیں۔ اول جیسا خواب میں دیکھا جاتا ہے، مگر اِس قدر فرق ہے کہ خواب تخئیلِ محض ہے اور حالاتِ برزخ مشاہد ہیں۔ دوسرے یہ کہ سب کچھ حقیقۃً موجود ہو، اگرچہ محسوس نہ ہو، اور ہر موجود کا محسوس ہونا ضروریات سے نہیں۔ جبرئیل علیہ السلام حضور اقدس میں آتے تھے اور کوئی نہ دیکھتا تھا، نہ آواز سنتا تھا۔ تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ بدوں سانپ کے کاٹے ہوئے، ویسا ہی درد بدن میں پیدا کردے اور اس کو گزیدگی مار سے تعبیر کرسکتے ہیں، تسمیۃٌ لِلمُسبَّب بِاسْمِ السَّبَب۔'')

جب یہ سب امور ممکن ہیں اور مخبرِ صادق نے وقوع کی خبر دی، ایمان لانا فرض اور اس کے بچاؤ کی فکر ضروری اور تعیینِ کیفیت کے درپے ہونا فضول ہوا، بحکمِ مقدمہ سادسہ (کہ ''مُخبرِ صادق اگر کسی امرِ ممکن کی خبر دے، اُس کی تصدیق واجب ہے، اگرچہ کیفیت اُس کی متعین نہ کرسکیں، مثلاً کسی شخص کو یہ خبر متواتر ثابت ہوئی کہ تار پر خبر پہنچا کرتی ہے اور اِس کیفیت سے پہنچتی ہے، مگر چونکہ کثرت سے لوگوں نے خبر دی ہے، اس کی تکذیب و اِنکار کو صرف اِس وجہ سے کہ کیفیت سمجھ میں نہیں آئی مکابرہ سمجھا جاتا ہے۔ پس اگر انسان کو کسی آفتِ عظیمہ کے آنے کا احتمال ہو، تو اُس سے بچنے کی فکر کرنا چاہئے اور اُس کی تفتیشِ طریق میں عمر ضائع نہ کرے۔ مثلاً بادشاہ نے کسی کے قتل کا حکم دیا، تو حتی الوسع اُس سے بچنے کا سامان کرے، نہ یہ کہ تحقیق کرتا پھرے کہ مجھ کو پھانسی ہوگی یا آرہ سے چیرا جاؤں گا یا تلوار سے مارا جاؤں گا یا غرق کیا جاؤں گا یا مجھ پر مکان منہدم کیا جائے گا یا اوپر سے دھکیلا جاؤں گا۔) اور جس قدر مذکور ہوا، صرف واسطے رفعِ استبعاد کے ہے، ورنہ ممکن ہے کہ اور کچھ طریق تعذیب ہو۔ پس علی الاجمال ایمان لاوے اور کیفیت، اس کی حوالہ بعلمِ الٰہی کرے بحکمِ مقدمہ سابعہ (اور وہ یہ ہے کہ ''علم، امورِ غیبیہ کا موقوف توقیفِ شارع پر ہے شارع نے جس قدر خبر دی ہے، اُس پر ایمان لانا فرض ہے۔ اگر اُس کی کچھ کیفیت بیان کی جاتی ہے، تو محض واسطے تقریبِ اذہان کے ہے، اُس پر جزم نہ کرنا چاہئے ممکن ہے کہ دوسرا طریق ہو۔)

(امداد الفتاویٰ جلد ششم ص ۱۲۷، ۱۲۸)

(۳) بے کان سننے اور بے زبان بولنے کا طریقہ:

رہا یہ کہ بے کان سننا، بے زبان بولنا، کس طرح ہوسکتا ہے؟ سو اول تو ادراک کے لیے یہ آلات شرائطِ عقلی نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں۔ اور ہر ایک کے (یعنی عقل اور عادت دونوں کے۔ف) جدا احکام ہیں جیسا کہ **اصول موضوعہ ۳** میں بیان کیا جاچکا اور گذشتہ صفحہ پر شبہات کا مشترک جواب کے ذیل میں بھی کیا گیا ہے کہ محال خلافِ عقل ہوتا ہے، مستبعد خلافِ عادت، محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا جب کہ مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ اس لئے جب عادت اور عقل کے احکام جدا جدا ہیں، تو ممکن ہے کہ اُس عالمِ (برزخ) کی عادت اِس، (عالمِ دنیا۔ف) کے خلاف ہو، دوسرے ممکن ہے کہ وہاں (یعنی عالمِ برزخ میں۔ف) روح کو کوئی اور بدن، مناسب اُس عالم کے مل جاتا ہو اور اُس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں، جیسا کہ بعض اہل کشف اِس کے قائل بھی ہیں اور اس کا نام جسم مثالی رکھا ہے۔

سطورِ ذیل میں اِس مضمون کی کچھ مزید وضاحت پیش ہے:

عالم برزخ: عالمِ برزخ کے متعلق اکبرالہ آبادی کے سوالات اور حکیم الامت کے جوابات

سوال: جو لوگ توپ وتفنگ سے اڑا دیئے گئے ہیں ان کی قبر کہاں ہے؟

جواب: قبر نام ہے عالم برزخ کا اور وہ ایک حیات ہے مثل نوم کے کہ اس میں بھی اِدراک ہوتا ہے الم ونعیم کا۔

سوال: کیا وہاں مثل نوم کے عدم ادراک وذہول بھی ہوسکتا ہے؟

جواب: وہاں ذہول نہیں۔

سوال: کیا قبر کا افتنان قرآن سے بھی ثابت ہوتا ہے؟

جواب: قرآن مجید کی اس آیت سے معلوم ہوتا ﴿یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا بِالقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الاٰخِرَۃ﴾ اس کی بابت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''نزلت فی عذاب القبر'' دوسری آیت ہے ﴿النَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْھَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا، وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَۃُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ تو یعرضون یومَ تقوم الساعۃ سے پہلے ہے۔

قبور سے ارواح کا تعلق:

ارواح کا تعلق قبور سے بھی ہوتا ہے اور اس میں کوئی محال عقلی لازم نہیں آتا اور اس کے لیے کہ عقل اس کو دریافت نہ کر سکے ہم خدا تعالیٰ کے قانون قدرت میں ایک نظیر پاتے ہیں وہ یہ کہ حقائق الاشیاء کے معلوم کرنے کے اللہ تعالیٰ نے مختلف طریقے رکھے ہیں۔ جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض امور کی حقیقت صرف زبان ہی سے معلوم ہوتی ہے اور بعض خواص آنکھ کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور بعض حقائق کا پتہ صرف کان لگا سکتے ہیں۔ اور بعض ایسے امور ہیں کہ حسِ مشترک کے ذریعہ سے اس کا سراغ چلتا ہے۔ اور کتنے ہی حقائق ہیں کہ وہ مرکز قوی یعنی دل سے معلوم کرتے ہیں غرض اللہ تعالیٰ نے حقائق معلوم کرنے کے لیے مختلف طریق اور ذریعے رکھے ہیں۔ مثلاً مصری کی ایک ڈلی کو اگر کانوں میں رکھیں تو وہ اس کا مزہ معلوم نہ کر سکیں گے۔ اور نہ اس کے رنگ کو بتلا سکیں گے اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حقائق الاشیاء کے معلوم کرنے کے لیے مختلف قویٰ اور طاقتیں ہیں۔ اب آنکھ سے اگر کسی چیز کا ذائقہ معلوم کرنا ہو اور وہ آنکھ کے سامنے پیش ہو اور ذائقہ کا اس سے ادراک نہ ہو تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس چیز میں کوئی ذائقہ نہیں یا کوئی آواز نکلتی ہو مگر ہم کان بند کر کے زبان سے وہ کام لینا چاہیں تو کب ممکن ہو سکتا ہے۔ آج کل کے فلسفی مزاج لوگوں کو یہ بڑا دھوکا لگا ہوا ہے کہ وہ اپنے علم کی وجہ سے کسی حقیقت کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ روزمرہ کے کاموں میں دیکھا جاتا ہے کہ یہ سب کام ایک شخص نہیں کرتا بلکہ جداگانہ خدمتیں مقرر ہیں۔ سقہ پانی لاتا ہے دھوبی کپڑے دھوتا ہے۔ غرضیکہ تقسیم محنت کا سلسلہ ہم خود انسان کے نظام میں بھی پاتے ہیں۔ پس اس اصل کو یاد رکھو کہ مختلف قوی کے مختلف کام ہیں۔ انسان مختلف قوی لے کر آیا ہے اور مختلف خدمتیں جُدا جدا قوت کے سپرد ہیں۔ نادان فلسفی ہر ایک بات کا فیصلہ اپنی عقل خاص سے چاہتا ہے۔ حالاں کہ یہ طریقہ محض غلط ہے۔ تاریخی امور تاریخ سے ہی ثابت ہوں گے۔ اور خواص الاشیاء کا تجربہ بدون تجربہ صحیحہ کے کیوں کر لگ سکتا ہے۔ امور قاسیہ کا پتہ عقل دے گی۔ اسی طرح متفرق طور پر الگ الگ ذرائع میں انسان دھوکہ میں مبتلا ہو کر حقائق الاشیاء کے معلوم کرنے سے اسی وقت محروم رہ جاتا ہے جب کہ وہ ایک ہی چیز کو مختلف امور کی تکمیل کا ذریعہ قرار دے لیتا ہے۔ ذرا سی فکر سے بات خوب سمجھ میں آ جاتی ہے۔ اور روزمرہ ہم ان باتوں کو دیکھتے ہیں۔

پس جس طرح روح کے جسم سے مفارقت کرنے یا تعلق پکڑنے کا فیصلہ عقل سے نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ایسا

ہوتا تو فلسفی اور حکماء اس باب میں ضلالت میں مبتلا نہ ہوتے۔ اور اسی طرح پر قبور کے ساتھ جو تعلق ارواح کا ہوتا ہے یہ ایک امر واقع تو ہے۔ مگر اس کا پتہ دنیا کی اس آنکھ کا کام نہیں۔ یہ کشفی آنکھ کا کام ہے۔ اگر عقل محض سے اس کا پتہ لگانا چاہو تو کوئی عقل سے اس کا ہی پتہ لگا لے کہ روح کا وجود بھی ہے یا نہیں۔ ہزار ہا اختلاف اس مسئلہ پر موجود ہیں۔ اور ہزار ہا فلاسفر دہریے ایسے موجود ہیں جو اسی کے منکر ہیں۔ اگر نری عقل کا یہ کام تھا تو اس میں اختلاف کا کیا سبب کیوں کہ جب آنکھ کا کام دیکھنا ہے تو میں نہیں کہہ سکتا کہ زید کی آنکھ تو ایک چیز کو دیکھتی ہے۔ اور بکر کی ویسی ہی آنکھ اس چیز کو نہ دیکھے۔

پس جب نری عقل روح کا وجود بھی یقینی طور پر نہیں بتا سکتی تو اس کی کیفیت اور تعلقات کا علم تو کیا بتاوے گی۔ یہ تفاسیر روح کے وجود اور اس کے تعلق وغیرہ کی چشمہ نبوت سے ملی ہیں۔ اور نرے عقل والے تو اس کی تحقیقات کا دعویٰ ہی نہیں کر سکے۔ اگر کہو بعض فلاسفروں نے کچھ لکھا ہے تو یاد رکھو انہوں نے منقولی طور پر چشمہ نبوت سے لے کر کچھ لکھا ہے۔ پس یہ امر کہ ارواح کا قبور کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، اس چشمہ سے لینا چاہئے جس کو کسی قدر کشفی آنکھ نے بھی بتایا ہے۔ کہ اس تو دۂ خاک سے ارواح کا ایک تعلق ہوتا ہے اور **السلام علیکم یا اھل القبر** کہنے سے جواب ملتا ہے جو آدمی ان قویٰ سے کام لے جن سے کشف قبور ہوتا ہے تو وہ ان تعلقات کو دیکھ سکتا ہے۔ ہم ایک بات کو مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ ایک نمک کی ڈلی اور ایک مصری کی ڈلی رکھی ہو اب عقل محض ان پر کیا فتویٰ دے سکے گی۔ ہاں اگر ان کو چکھیں گے تو دوجداگانہ مزوں سے معلوم ہو جائے گا کہ یہ نمک ہے اور وہ مصری ہے۔ پس اگر کسی میں حسِ لسان ہے ہی نہیں تو نمکین اور شیریں کا وہ فیصلہ نہ کرے گا۔ پس جس طرح آفتاب کے چڑھنے میں ایک اندھے کے انکار سے فرق نہیں آ سکتا۔ اور ایک مسلوب العقل کے طریق استدلال سے فائدہ نہیں اُٹھانے سے اس کا ابطال نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح پر اگر کوئی شخص کشفی آنکھ نہیں رکھتا تو وہ اس تعلق روح کو کیوں کر دیکھ سکتا ہے۔ پس اس کے انکار سے محض اس لیے کہ وہ نہیں دیکھ سکتا اس کا انکار جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ ایسی باتوں کا پتہ نری عقل اور قیاس سے کچھ نہیں لگتا۔ اللہ تعالیٰ نے اسی لیے انسان کو مختلف قویٰ دیئے ہیں۔ اگر ایک ہی حاسہ سب کام دیتا تو پھر اس قدر قویٰ کے عطا کرنے کی کیا ضرورت تھی کہ جن میں بعض قویٰ کا تعلق آنکھ سے ہے۔ اور بعض کا کان سے، بعض زبان کے متعلق ہیں اور بعض ناک سے۔ اسی طرح مختلف قسم کی حسیں انسان رکھتا ہے۔ سو قبور کے ساتھ تعلق ارواح کے دیکھنے کے لیے کشفی حس کی ضرورت ہے۔ اگر کوئی فاقد الکشف اس تعلق

کی نسبت یہ کہے کہ یہ ٹھیک نہیں تو وہ غلط کہتا ہے۔

انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی ایک کثیر تعداد اور کروڑوں اولیاء وصلحاء کا سلسلہ دنیا میں گذرا ہے اور مجاہدات کرنے والے بیشمار لوگ ہو گذرے ہیں وہ سب اس امر کی زندہ شہادت ہیں۔ گو اس کے تعلق کی کیفیت ووجہ مخفی پورے طور پر ہم معلوم کرسکیں یا نہ کرسکیں۔ مگر نفس تعلق سے انکار نہیں ہوسکتا۔ غرض کشفی دلائل ان ساری باتوں کا فیصلہ کئے دیتے ہیں۔ گو عقل ادراک نہ کرسکے۔ جیسے کان اگرچہ دیکھ نہ سکیں تو ان کا کیا قصور وہ اور قوت کا کام ہے۔ غرض روح کا تعلق قبر کے ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ انسان میت سے کلام کرسکتا ہے۔ ارواح کا تعلق آسمان سے بھی ہوتا ہے جہاں اس کے لیے ایک مقام ملتا ہے۔ اور یہ ایک ایسی مسلم بات ہے کہ ہندوؤں کی کتابوں میں بھی اس کی گواہی موجود ہے۔ پس یہ مسئلہ عام طور پر مسلمہ مسئلہ ہے بجز اس گمراہ فرقے کے جو نفی بقائے روح کرتا ہے۔

اسی طرح بلاشبہ مرنے کے بعد اجزائے بدن سے بھی روح کا تعلق رہتا ہے۔ گو نیکوں کی روحیں علیین میں ہوتی ہیں۔ اور بدوں کی سجین میں۔ لیکن روحوں کا روحانی تعلق ابدان کے ذرات کے ساتھ رہنا ضروری ہے خواہ کسی کو قبر میں دفن کریں خواہ جلادیں خواہ وہ ڈوب جائے۔ ذرے کے ساتھ روح کا تعلق (بالاتر ازفہم) رہتا ہے۔ ایسا ہی روح کا تعلق باوجود علیین وسجین کے تعلق کے بدن کے ساتھ بھی ہے اور ضرور ہے مگر اس دنیا کی آنکھیں محسوس نہیں کرسکتیں۔ کیوں کہ عالمِ غیب کے اسرار کو دنیادار کی آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں۔ اور نہ دکھایا جانا مناسب ہے۔ کیوں کہ پھر ایمان بالغیب نہیں رہے گا۔ جس پر فلسفہ انبیاء کا قائم ہے لیکن صرف محسوس نہ ہونے کے سبب کسی امر کا انکار صریحاً عقل کی بدہضمی ہے۔ قبر کا تنگ یا فراخ ہونا یہ بھی ایک عالم باطن کے اسرار سے ہے۔ جیسے اہلِ دنیا کی آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں، عقلیں دریافت نہیں کرسکتیں۔ ہاں اہلِ کشف صوفی واولیاء اللہ لوگ دیدۂ باطن سے اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ اہلِ باطن بسا اوقات کشفِ قبور کے ذریعہ سے مردوں کو قبروں میں معذب یا مثاب دیکھتے ہیں۔

عذاب قبر پر ایک عمومی اعتراض کا دلنشیں جواب:

اعتراض: احادیث میں جو عذاب وثواب کا ذکر ہے یہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کیوں کہ ہم نے انسان کے مرجانے کے بعد اس کے جسم عنصری کا مہینوں پہرہ دیا ہے، ہم کو تو کچھ بھی عذاب وثواب نظر نہیں آیا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ برزخ میں انسان کو یہ دوسرا جسم عطا ہوتا ہے جو کہ جسم مثالی ہے عذاب وثواب اسی کو ہوتا ہے لہٰذا جسد عنصری پر عذاب وثواب محسوس نہ ہونے سے اس کی مطلقاً نفی نہیں ہوسکتی پھر بعض دفعہ حق تعالی نے اپنی قدرت ظاہر کرنے کے لئے اس جسم عنصری پر بھی عذاب وثواب ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ اس قسم کے واقعات مذکور ہیں کہ بعض لوگوں نے کسی مردہ کی قبر میں آگ جلتی ہوئی دیکھی بعض لوگوں کو کسی قبر سے نہایت پاکیزہ خوشبو محسوس ہوئی لہٰذا اس حدیث پر کوئی اشکال نہیں خوب سمجھ لو۔ (ترجیح الآخرۃ ص ۳۶، اشرف الجواب ص ۴۸۴)

ایک دوسرے پیرایہ میں عذاب قبر پر اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض: جب مرنے کے بعد روح جسم سے علیحدہ ہوجاتی ہے تو پھر عذابِ قبر کس چیز پر ہوتا ہے:

جواب: وہ روح ہے جس کے ساتھ یہ معاملہ کیا جاتا ہے۔ رہا یہ کہ روح مجرد ہے یا مادی ہے، بعض اہل کشف کا قول ہے کہ مجرد ہے اور بعض متکلمین اس طرف گئے ہیں کہ مادی ہے۔ اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ تجرد خواص واجب سے ہے لیکن یہ دعویٰ خود بے دلیل ہے۔ بلکہ خواص واجب سے قدم اور وجوب ہے۔ سو جو حکماء مجردات کے قائل ہوئے ہیں وہ مجردات میں قدم بھی مانتے ہیں یہ بے شک باطل ہے باقی اگر روح کو مجرد کہا جائے اور حادث بالذات والزمان بھی مانا جاوے تو کون سی دلیل عقل کے خلاف ہے غرض بعض متکلمین تو سوائے واجب کے کسی چیز کے مجرد ہونے کے قائل نہیں اور صوفیہ کرام کئی چیزوں کے تجرد کے قائل ہوئے ان کو لطائف کہتے ہیں جیسے روح، قلب، سر، خفی، اخفی، اور کہتے ہیں کہ انسان جس طرح عناصر سے مرکب ہے اسی طرح ان اجزائے مجردہ سے بھی ہے اور اس پر یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہم نے خلوات اور مراقبات میں مجردات کا مشاہدہ کیا ہے سو جب تک قرآن وحدیث کے خلاف نہ ہو کیونکر اس کا انکار کرسکتے ہیں تو اگر روح مجرد ہے تو اس پر البتہ بیٹھنا صادق نہیں آتا مگر صوفیہ اس کے قائل ہوئے ہیں کہ دوسرا بدن جو مشابہ اسی بدن عنصری کے ہوتا ہے عالم برزخ میں دیا جاتا ہے تو جس طرح یہ حی تھا وہ بھی حی ہے سب عذاب وثواب اس پر ہوتا ہے اور اس بدن کی طرح اسے بھی حس ہوتی ہے بلکہ اس سے زیادہ حس ہوتی ہے کیوں کہ اس کا مادہ لطیف ہوتا ہے۔ (روح الحج والثج ص ۱۳، اشرف الجواب ص ۴۰۵)

عالم آخرت:

"رہا مسئلہ معاد کا تو اس کے استحالہ پر اہلِ سائنس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے اور مخبر صادق نے خبر دی

ہے، لہٰذا اس کا اعتقاد واجب ہے، خود مادہ جو کہ کائنات کی اصل ہے اور اس کی ماہیت وحقیقت کے بیان میں فلاسفہ میں اتفاق ہے اور نہ ہی سائنسداں متفق ہیں بل کہ مادہ کی کما حقہٗ حقیقت سے ناواقف، لیکن بے دیکھے اسے تسلیم کرتے ہیں، یا مثلاً دماغ کے ادراک کی حقیقت کیا ہے؟ اس طرح کی کتنی ہی چیزیں ہیں جنکی حقیقت نہیں جانی جاسکی اور نہ ان کا تصور کیا جاسکا، لیکن ان کے موجود ہونے کا اقرار کرتے ہیں۔ اسی طرح اللہ کی قدرت اور حکمت کی کتنی ہی نشانیاں ہیں جن کا کوئی حد وحساب نہیں۔'' (درایۃ العصمۃ الشطر الثانی)

انسان کے مرنے کے وقت عالم برزخ میں جزاوسزا شروع ہوجاتی ہے اور دوزخی برزخی دوزخ میں اور بہشتی برزخی بہشت میں جاتے ہیں۔ مگر اس کے بعد ایک اور تجلی اعلیٰ کا دن ہے کہ خدا تعالیٰ کی بڑی حکمت نے اس دن کے ظاہر کرنے کا تقاضا کیا ہے۔ کیوں کہ اس نے انسان کو پیدا کیا تا کہ وہ اپنی خالقیت کے ساتھ شناخت کیا جائے اور پھر وہ سب کو ہلاک کرے گا۔ تا کہ وہ اپنی قہاریت کے ساتھ شناخت کیا جائے۔ اور پھر ایک دن سب کو کامل زندگی بخش کر ایک میدان میں جمع کرے گا۔ تا کہ وہ اپنی قادریت کے ساتھ پہچانا جائے۔ (پھر اس روز حسی جنت اور حسی دوزخ میں قرار ہوگا، یعنی جو سب کو محسوس ہوگی)

پس موت جائے بازگشت اور جائے بعث اوّل ہے (یعنی دنیا سے لوٹنے کی جگہ اور دوبارہ کی پہلی زندگی ہے)، کیوں کہ خدا تعالیٰ نے بنی آدم کے لیے دو بعثیں ٹھیرائی ہیں۔ اور ان دونوں میں بنی آدم کو نیکی بدی کا بدلہ دیا جائے گا۔ پہلی بعثت میں تو روح اور جسم کی جدائی ہے۔ اور اس کو پہلے دار الجزاء یعنی برزخ کی طرف چلایا جاتا ہے۔

اور دوسری بعثت وہ ہے جس میں خدا تعالیٰ روح کو جسم سے ملائے گا۔ اور اس کو قبروں سے اٹھا کر بہشت یا دوزخ کی طرف چلادے گا۔ خدا تعالیٰ نے ان دونوں قیامتوں کا ذکر قرآن کریم میں مشرح بیان فرمایا ہے۔ جن میں ایک بڑی دوسری چھوٹی قیامت ہے۔ اور وہ ذکر سورہ مومن وغیرہ سورتوں میں آیا ہے۔ (چنانچہ یہ آیت اس میں مثل صریح کے ہے) ﴿اَلنَّارُ یُعۡرَضُوۡنَ عَلَیۡہَا غُدُوًّا وَّ عَشِیًّا وَ یَوۡمَ تَقُوۡمُ السَّاعَۃُ اَدۡخِلُوۡۤا اٰلَ فِرۡعَوۡنَ اَشَدَّ الۡعَذَابِ﴾ جہنم کہ اُس پر پیش کئے جایا کریں گے صبح وشام، اور اُس دن کہ قیامت ہوگی۔ داخل کرو فرعونیوں کو سخت عذاب میں۔ ﴾ (المصالح العقلیۃ: ۳۵۱ تا ۳۵۲)

اس سے معلوم ہوا کہ عذاب وثواب کا وہ مطلب نہیں ہے جو ور علامہ شبلی بیان کرتے ہیں کہ:

’’اچھے افعال سے روح میں جو سعادت کا اثر پیدا ہوتا ہے، اور برے کاموں سے جو شقاوت حاصل ہوتی ہے، اسی کا نام عذاب وثواب ہے۔‘‘ (الکلام ص۱۴۵) ’’نیکی وبدی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس سے انسان کو آرام اور تکلیف پہنچتی ہے، اسی کا نام عذاب وثواب ہے۔‘‘ (قضاوقدر، مقالات شبلی جلد۱ص۶۳)

جنت دوزخ ہیں کہاں؟:

جواب: اور جنت ودوزخ ممکن ہے فضائے واسع کے اندر ہوں، جس کو فلاسفۂ حال غیر محدود مانتے ہیں۔

لیکن ’’یہ سوال از روئے عقل قابل استماع نہیں۔ موجود ہونے کے لیے یہ لازم نہیں کہ ہم کو معلوم ہی ہوا کرے خود اس میں ہزار ہا مقامات اور اشیاء ایسی ہیں کہ ہم کو معلوم نہیں۔ پس اگر زمین وآسمان کے اندر ہو اور ہم کو معلوم نہ ہو تو کیا محال ہے۔ اور اگر زمین وآسمان کے باہر ہو تو کیا ممتنع ہے۔ عقلاً تو دونوں امر ممکن تھے مگر نصوص سے (زمین وآسمان کے) باہر ہونا ثابت ہوتا ہے۔‘‘ (المصالح العقلیۃ: ص۳۷۲)

اس شبہ کا جواب کہ پل صراط پر چلنا کس طرح ممکن ہے:

اور صراط پر چلنا بحالت موجودہ گو مستبعد ہو، مگر اس سے محال ہونا لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ نمبر:۳)

اس اصول میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے واقع ہونے کو بتلاتی ہو، اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے اسی طرح کسی امرِ ممکن کے متعلق دلیل نقلی صحیح اس کے نہ ہونے کو بتلاتی ہو، تو اس کے نہ ہونے کا قائل ہونا ضروری ہے۔

حقیقت پل صراط: حقیقت پل صراط امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ لکھی ہے کہ شریعت میں ہر چیز کا اعتدال مقصود ہے اور اعمال فروع ہیں اخلاق کی تو اصل محل اعتدال کا اخلاق ہیں۔ ان کا بیان یہ ہے کہ اخلاق کے اصول تین ہیں یعنی اصل میں تین قوتیں ہیں جو جڑ ہیں تمام اخلاق کی، یعنی جن قویٰ سے اخلاق پیدا ہوئے ہیں۔ تین ہیں قوت عقلیہ، قوت شہویہ، قوت غضبیہ، حاصل یہ کہ اپنے منافع کے حصول اور مضار کے رفع کیلئے خواہ وہ دنیویہ ہوں یا اخرویہ دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک وہ قوت ہے کہ جس سے منفعت ومضرت کو سمجھے کہ یہ مضرت یا منفعت ہے وہ قوت مدرکہ قوت عقلیہ ہے۔ اور ایک یہ کہ منفعت کو سمجھ کر اس کو حاصل کرے یہ قوت شہویہ کا کام

ہے۔اور ایک یہ کہ مضرت کو سمجھ کر اس کو دفع کرے یہ قوت دافعہ قوت غصبیہ ہے۔ پھر ان تینوں سے مختلف اعمال صادر ہوتے ہیں پھر ان اعمال کے تین درجے ہیں افراط وتفریط واعتدال چنانچہ قوت عقلیہ کا افراط یہ ہے کہ اتنی بڑھے کہ وحی کو بھی نہ مانے جیسے یونانیوں نے کیا۔تفریط یہ ہے کہ اتنی گھٹے کہ جہل وسفہ (بے وقوفی) تک اتر آئے۔ اسی طرح قوت شہویہ کا ایک درجہ افراط ہے کہ حرام وحلال کی بھی خبر نہ رہے بیوی اجنبی سب برابر ہو جائیں اور ایک درجہ ہے تفریط یعنی ایسے پرہیزگار بنے کہ بیوی سے بھی پرہیز کرنے لگے یا مال کے ایسے حریص ہوئے کہ اپنا پرایا سب ہضم کرنے لگے یا ایسے زاہد بنے کہ ضرورت کی چیزیں بھی چھوڑ دیں۔اسی طرح قوت غصبیہ کا افراط یہ ہے کہ بالکل بھیڑیا ہی بن جاوے اور تفریط یہ کہ ایسے نرم ہوئے کہ کوئی جوتی سے بھی مار لے دین کو برا بھلا بھی کہہ لے تب بھی غصّہ نہ آوے یہ تو افراط وتفریط تھا۔

ایک ان تینوں قوتوں کا اعتدال یعنی جہاں شریعت نے اجازت دی ہو، وہاں تو ان قوتوں کو استعمال کرے اور جہاں نہ دی ہو وہاں ان قوتوں سے کام نہ لے یہ اعتدال ہے تو ہر قوت میں تین درجے ہوئے۔افراط تفریط اعتدال ان سب درجوں کے الگ الگ نام ہیں جو قوت عقلیہ کا افراط درجہ ہے اس کا نام ہے جزبرہ اور جو تفریط کا درجہ ہے اس کو سفاہت کہتے ہیں جو اعتدال کا درجہ اس کا لقب حکمت ہے اسی طرح قوت شہویہ کا افراط کا درجہ فجور ہے؟ تفریط کا درجہ خمود ہے گھٹا ہوا درجہ جبن ہے اعتدال کا درجہ شجاعت ہے تو یہ نو چیزیں ہوئیں جو تمام اخلاق حسنہ وسیئہ کو حاوی ہیں اور مطلوب ان دو درجوں میں صرف تین درجے اعتدال کے ہیں یعنی حکمت، عفت، شجاعت، باقی سب رزائل ہیں تو اصول اخلاق حسنہ کے یہ تین ہوئے اور ان تینوں کے مجموعہ کا نام عدالت ہے اس لئے اس امت کا لقب ہے امت وسط یعنی امت عادلہ غرض انسان وہ ہے جس میں اعتدال ہو اب آپ دیکھیں گے کہ دنیا میں بزرگ تو بہت ہیں انسان بہت کم ہیں چنانچہ شعر کہتا ہے ؎

زاہد شدی وشیخ شدی ودانشمند　　ایں جملہ شدی ولیکن انسان نشدی

(زاہد ہوگئے شیخ بن گئے عقلمند بھی ہوگئے　　یہ سب کچھ ہوئے لیکن انسان نہ بن سکے)

جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھئے کہ اعتدال حقیقی سب میں زیادہ مشکل ہے کیوں کہ اعتدال حقیقی کہتے ہیں وسط حقیقی کو کہ اس میں ذرہ برابر نہ افراط ہو نہ تفریط ہو اور مشاہدہ سے اس کا دشوار ہونا ظاہر ہے۔اور پل صراط اسی اعتدال کی صورت مثالیہ ہے اور اس کی دشواری تلوار کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس کا اعتدال حقیقی بال

سے زیادہ باریک ہونے کی صورت میں ظاہر ہوا۔ کیوں کہ جب اعتدال وسط حقیقی ہوگا اور وسط حقیقی غیر منقسم ہوتا ہے کیوں کہ وہ اگر منقسم ہوتو پھر خود اس میں طرفین اور وسط نکلیں گے تو وہ وسط حقیقی نہ رہا۔ بہر حال وسط حقیقی کا غیر منقسم ہونا لازم ہے۔ اور بال منقسم ہے۔ تو وہ بال سے زیادہ باریک ہوگا بس اس طریق شریعت کا وسط حقیقی ہونا اس شکل سے ظاہر ہوگا کہ وہ پل صراط بال سے زیادہ باریک ہوگا۔ اس تشبیہ میں کوئی امر خلاف اصول عقلیہ لازم نہیں آیا۔ اور اس درجہ کے وسط ہونے سے اس کا مشکل ہونا بھی لازم آیا کہ نہ ادھر جاؤ؟ بیچوں بیچ میں رہو۔ بس یہ حقیقت پل صراط کی؟ وہ شریعت کی صورت مثالیہ ہے جس کا بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہونا ثابت کر دیا گیا۔ تو شریعت پر چلنے والے اب بھی پل صراط پر چل رہے ہیں جب یہ ہے تو جو یہاں پل صراط پر یعنی شریعت پر چل چکا ہے وہ وہاں بھی بآسانی چل سکے گا۔ کیوں کہ وہ یہی تو ہے۔ اب بتلایئے پل صراط پر چلنا کیا دشوار ہوا جو یہاں شریعت پر چل رہا ہے اسے وہاں چلنا بھی آسان ہو جائے گا۔ سو پل صراط پر چلنے کا طریقہ بہت ہی آسان ہے۔ اور وہ سنت کا طریقہ؟ یہی سنّت بیچ کا رستہ ہے۔

(آثار المربع ص ۵۹، اشرف الجواب ص ۶۱۹)

سعید وشقی اور عمل نیک وبد کی صورت مثالی:

عالم آخرت میں ہر ایک سعید اور شقی متمثل کر کے دکھلایا جاوے گا کہ وہ دنیا میں سلامتی کی راہوں میں چلا یا اس نے ہلاکت اور جہنم کی راہیں اختیار کیں۔ سو اس دن وہ سلامتی کی راہ جو کہ صراط مستقیم اور نہایت باریک راہ ہے اور جس سے تجاوز کرنا اور ادھر اُدھر ہونا درحقیقت دنیا کی روحانی صراط کا ہی ایک نمونہ ہے جیسا کہ اب بھی روحانی آنکھوں سے ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے صراط کے دائیں بائیں درحقیقت جہنم ہے۔ اگر ہم صراط کو چھوڑ کر داہنی طرف ہوئے تب بھی جہنم میں گرے اور اگر بائیں طرف ہوئے تب بھی گرے اور اگر سیدھے صراط مستقیم پر چلے تب جہنم سے بچ گئے۔ یہی صورت جسمانی طور پر عالم آخرت میں ہمیں نظر آئے گی اور ہم آنکھوں سے دیکھیں گے کہ درحقیقت ایک

پل صراط ہے جو پل کی شکل پر دوزخ پر بچھایا گیا ہے جس کے داہنے بائیں دوزخ ہے۔ تب ہم مامور کئے جائیں گے کہ اس پر چلیں سو اگر ہم دنیا میں صراط پر چلتے رہے ہیں اور اپنے داہنے بائیں نہیں چلے تو ہم کو اس صراط سے کوئی خوف نہیں ہوگا اور نہ جہنم کی بھاپ ہم تک پہنچے گی اور نہ کوئی فزع اور خوف ہمارے دل پر طاری ہوگا۔ بلکہ

نورِ ایمان کی قوت سے چمکتی ہوئی برق کی طرح ہم اس پر گذر جائیں گے کیوں کہ پہلے دنیا میں اس سے گذر چکے ہیں۔

عمل کے وزن کئے جانے کے متعلق شبہ کا جواب:

اور میزان میں عمل کا موزون ہونا، اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے اور وہ اجسام ہیں۔ جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے، سو ممکن ہے کہ ہر عمل حَسَن ایک خاص حصّہٗ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو اور حصص کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔ نیز ممکن ہے کہ بعض حصص باوجود تساوی فی الکم کے عوارضِ خلوص وغیرہ سے خفت وثقل میں متفاوت ہو جاتے ہوں، چنانچہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار والماہیت کے تفاوت، وزن میں دخیل دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اعمالِ سیئہ میں ہوتا ہو، اور میزان میں یہ صحف تولے جاویں، اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہو جائے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ بطاقہ اور سجلّات کے الفاظ مُصَرَّ ح ہیں۔ پس وزن تو حقیقۃً ہوا۔ البتہ اس وزن کی اضافت میں تجوُّز ہوا۔ پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نطقِ جوارح کا۔ سو وہ بھی مستبعدِ عادی ہے اور محالِ عقلی نہیں ہے۔ اور جب سے گراموفون دیکھا ہے، اب تو نطقِ جوارح کو مستبعد کہنا بھی بیجا معلوم ہونے لگا ہے۔

آخرت میں اعمال کا تولا جانا:

آخرت میں اعمال کے وزن پر لوگ شبہ کرتے ہیں، یہاں بجلی کا وزن ہوتا ہے، تھرمامیٹر سے وزن حرارت کا ہوتا ہے اس پر شبہ نہیں کرتے اور یہ جواب تو ان کی خاطر سے دے دیا ہے ورنہ وہاں تو اعمال کا وزن ہونا منصوص ہے، ترازو ہوگی ڈنڈی ہوگی پلڑے ہوں گے وہ جھکیں گے اعمال کا وزن ہوگا ان لوگوں کے سمجھانے کے واسطے میں نے یہ جواب دیا ہے ورنہ نصوص کے ہوتے ہوئے، اس جواب کی ضرورت نہ تھی افسوس ہم کو ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا ہے جو محض جاہل ہیں، اس لئے ایسے جوابات کی نوبت آئی، البتہ اعمال کے وزن ہونے میں تو شبہ اس وقت ہو سکتا تھا جب کہ وہ جواہر نہ ہوں، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہاں وہ جواہر ہوں گے اور جواہر ہوں گے تو ان کا وزن ہو جائے گا۔ حقیقت یہ کہ ایسے جاہلوں کا جواب اصل وہی ہے جو میں نے ایک صاحب کو علی گڑھ میں دیا تھا، انہوں نے مجھ سے سوال کیا تھا، یہ جو آیا ہے کہ زنا سے طاعون ہوتا ہے، فعل اور جزا میں ربط کیا ہے؟ میں نے کہا

کہ اگر ربط معلوم نہ تو ضرر کیا ہے؟ بس یہ جواب کافی ہے جاہلوں کے لئے، اگر جہل نہ ہو تو یہ سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔

وزن کے لئے خود اعمال حاضر ہوں گے۔ مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ کی تحقیق:

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نے اس کی بھی تفسیر فرمائی تھی۔ مشہور تفسیر تو اس کی مکتوب فی الصحیفۃ (نامہ اعمال میں لکھا ہوا۱۲) سے کی ہے مگر مولانا فرماتے تھے کہ خود اعمال حاضر ہوں گے جب ظاہر الفاظ ﴿وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِراً﴾ سے معلوم ہوتا ہے یعنی قیامت کے روز سارے اعمال کو حاضر پائیں گے۔

جو اعمال ختم ہو چکے وہ کیسے موجود ہو جائیں گے؟

اس پر اشکال یہ ہے کہ جو اعمال ختم ہو چکے وہ کیسے عود کریں گے؟ محقق دوانی نے اسے اس طرح رفع کیا ہے کہ انہوں نے اپنے رسالہ زوراء میں یہ ثابت کیا ہے کہ حقائق اعمال کے جوہر ہیں یہ رسالہ حضرت نے میرے پاس بھیجا تھا شاید بھیجنے سے یہ مقصود ہو کہ ان کی تحقیق حضرت کو پسند آئی ہو واللہ اعلم میں اس کو یقیناً کہہ نہیں سکتا کیوں کہ کچھ فرمایا نہیں میں نے اس رسالہ کو دیکھا میری سمجھ میں یہ بات تو نہیں آتی کہ حقائق اعمال جوہر ہیں ہاں اتنا سمجھ میں آتا ہے کہ معنی مصدری قیامت میں نہ ہوں گے بلکہ حسب تحریر مولانا محمد یعقوب صاحب ان اعمال کے اثر قیامت کے روز شکلیں بن کر اہل محشر کو نظر آئیں گی مثلاً جو چوری کر چکا ہے وہاں نظر آئے گا کہ چوری کر رہا ہے زنا کر چکا وہاں نظر آئے گا کہ زنا کر رہا ہے غرض جو آثار اعمال کے اس کے بدن میں جمع ہیں سب وہاں اعمال بن کر نظر آئیں گے۔ (اشرف التفاسیر جلد۳، نیز کمالات اشرفیہ ص۹۶)

اس کی مثال یہاں بھی خدا نے پیدا کر دی ہے یعنی جس طرح بائیسکوپ کے اندر گزشتہ واقعات کی صورتیں نظر آتی ہیں اسی طرح قیامت کے دن یہ بھی بائیسکوپ بن جائے گا اور اس کے ہاتھ پیر گراموفون کی طرح جو کچھ اس نے کیا ہے بولیں گے ایک زانی کی حکایت ہے کہ زنا کر کے غسل کر رہا تھا غسل کا پانی نالی سے بہہ رہا تھا ایک بزرگ کا ادھر سے گزر ہوا اس پانی کو دیکھ کر کہا اس میں زنا بہہ رہا ہے پوچھا حضرت آپ کو کیوں کر معلوم ہوا فرمایا کوئی زانی غسل کر رہا ہے مجھے پانی کے ہر ہر قطرہ میں زنا کی تصویر نظر آتی ہے۔

اہل کشف کو صورتیں اعمال کی نظر آجاتی ہیں حضرت عثمانؓ کی مجلس میں ایک شخص کسی نامحرم عورت کو دیکھ کر آیا تھا آپ نے فرمایا کہ کیا حال ہے لوگوں کا کہ ہماری مجلس میں آتے ہیں اور ان کی آنکھوں سے زنا ٹپکتا ہے اسی طرح جب کوئی طاعت کرتا ہے تو اس کا ایک اثر اس میں پیدا ہوتا ہے جس کا اہل کشف کو علم ہوتا ہے فرشتوں کو تو

اعمال ماضیہ کا نامہ اعمال دیکھنے سے علم ہوتا ہے اور اہل کشف کے لئے یہ شخص اپنا آپ نامہ اعمال ہے۔(اشرف التفاسیر جلد۳ص۱۶تا۱۷)

بعض اوقات آدمی لائق سمجھا جاتا ہے اور خود بھی اپنے کو لائق سمجھتا ہے، مگر امتحان کے وقت معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کچھ بھی نہ تھا۔ یہی راز ہے خدا تعالیٰ کے امتحان کا۔ پل صراط اور میزان کی بھی یہی حکمت مقصود ہے، کہ کوئی جھگڑا بھی نہ کر سکے اور جہل مرکب میں مبتلا نہ رہے اور حجت تمام ہو جائے۔

میزان کے متعلق معتزلہ کا انکار:

معتزلہ نے میزان کا اسی اشکال کی بناء پر انکار کر دیا کہ خدا کو تو معلوم ہے کہ کتنے عمل اچھے ہیں، کتنے برے۔ اور یہ نہ سمجھے کہ خدا نے اپنے علم کے لئے ایسا نہیں کیا، بلکہ بندوں کی آگاہی کے لئے ایسا کیا تا کہ خدا پر کسی کو الزام رکھنے کا حق نہ رہے۔ وسوسہ کی گنجائش ہی نہ رہے، ورنہ اگر کسی جگہ حجت، کج بحثی اور جہل مرکب کا احتمال نہ ہو، تو بدوں امتحان کے صرف اپنے علم کے موافق عمل درآمد کرنے میں بھی کچھ محذور عقلی نہیں۔(اشرف التفاسیر جلد۳ص۱۷۶)

اعمال تو اعراض ہیں، وہ کیسے باقی رہ سکتے ہیں:

آیت ﴿وَالْبٰقِيٰتُ الصّٰلِحٰتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَّخَيْرٌ اَمَلاً﴾ حق تعالیٰ شانہ نے اعمال کو باقی فرمایا ہے حالاں کہ وہ تو اعراض ہیں، وہ کیسے باقی رہ سکتے ہیں۔ **لان العرض لا بقاء له بالذات بل تبعا للمعروض والمعروض ليس بباق بفنائه بالموت** مثلاً۔ پھر بقاء تبعاً للمعروض بھی اعراض لازمہ کو ہے، نہ کہ غیر لازمہ کو۔ اور اعمال صالحہ ظاہر ہے کہ اعراض لازمہ نہیں بلکہ غیر لازمہ ہیں، ان کا بقاء تبعاً للمعروض بھی نہیں رہ سکتا مثلاً نماز پڑھ کر جہاں فارغ ہوئے بس عمل ختم ہوا۔ اب اس کا بقاء نہ اصالۃً ہے، نہ تبعاً۔

آخرت میں یہ اعراض جواہر ہوں گے۔ محقق دوانی کی تحقیق:

اس جگہ سب معقولی تھک گئے مگر علامہ جلال الدین دوانی نے رسالہ زوراء میں لکھا ہے کہ آخرت میں یہ اعراض جواہر ہوں گے یعنی عمل ہم کرتے ہیں وہ یہاں تو عرض ہے مگر عالم آخرت میں (جو کہ مکاناً اس وقت بھی موجود ہے) جواہر ہوں گے فقط اور اس کے لئے یہ صورت جوہریہ صدور ہی کے وقت سے حاصل ہو جاتی ہے اور وہ صورت جوہریہ باقی رہے گی۔ اب کوئی اشکال نہیں۔ عارفین کشفی طور پر اس کے قائل ہیں ہی مگر ایک معقولی عقلی طور

پر بھی اس کا قائل ہے اور عقلاً اس کو جائز وممکن سمجھتا ہے۔

تقریب الی الفہم کے لئے میں طلباء کے واسطے ایک معقولی مثال سے اس کو واضح کرتا ہوں۔ وہ یہ کہ حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن بہت حکماء کے نزدیک حق ہے۔اور ظاہر ہے کہ حصول بانفسہا سے مراد یہ تو نہیں ہے کہ بعینہ یہی شے جو خارج میں ہے حاصل ہوتی ہے۔اگر بعینہ حصول ہو تو تصورِ جبال سے ذہن کا اِنشقاق اور تصورِ نار سے احراق لازم ہوگا وغیرہ۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ حقیقت شے کی ذہن میں حال ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ حقیقت جوہر کی ہے حالاں کہ صورۃ حاصلہ فی الذہن عرض ہے تو جو نسبت ذہن کو خارج سے ہے، ہم کہتے ہیں کہ وہی نسبت دنیا کو آخرت سے ہے۔جس طرح اعراض ذہنیہ خارج میں جواہر ہیں، اسی طرح اعراض دنیویہ آخرت میں جواہر ہوں، تو اشکال کیا ہے۔ ۶؎(اشرف التفاسیر جلد۳ص۱۶، ۱۷)

افادات

۱: درایۃ العصمۃ الشطر الثانی میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے بیان فرمایا ہے کہ "اسلامی معتقدات میں سے جہت فوق میں سبع سماوات کی تخلیق، ا آسمانوں کے اوپر جسم کبیر کی تخلیق جس کا نام کرسی ہے اور اس سے بھی اوپر جسم اکبر کی تخلیق جس کا نام عرش ہے۔ ہمارے اور ان اجسام کے مابین مسافات عظیم ہے اور ایک دار ہے جس میں انسان کے لیے تمام نعمتیں رکھیں گئیں، اس کا نام جنت ہے جو بے حد و حساب کشادہ ہے اسی طرح ایک دار عذاب ہے جسے جہنم کہتے ہیں۔" پھر اہلِ سائنس کی مزاحمت کا جواب دیتے ہوئے بطور منع کے ارشاد فرمایا کہ:

"اہل سائنس ایسے خلاء ممتد کے قائل ہیں کہ افکار و عقول جس کی وسعت کا اندازہ کرنے سے عاجز ہیں، اور دماغ و ذہن جس کا تصور کرنے سے بے بس ہیں۔ تو مذکورہ اشیاء جنت و جہنم، سموات، کرسی، عرش اسی خلاء ممتد اور بعد شاسع میں ہوں، اور ظاہر حواس و دیگر ذرائع و الات کے ادراک سے بھی زیادہ دور ہوں تو آخر مانع کیا ہے؟ اور یہ ممکن کیوں نہیں؟ اور ان کے انکار کی دلیل کیا ہے؟"

۲= عذاب و ثواب قبر۔ علامہ ابن قیم جوزیؒ کا محققانہ کلام:

"حضرت ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے مندرجہ ذیل اعتراضات عذاب و ثواب قبر کے متعلق پیش کئے گئے کہ ملحد و زندیق منکران عذاب و ثواب قبر کو ہم کیا جواب دیں جو کہتے ہیں کہ قبر دوزخ کے گڑھوں میں سے گڑھا بہشت کے باغوں میں سے باغ کیوں کر ہو سکتی۔ اور کیوں کر کشادہ اور تنگ ہو سکتی ہے۔ جب کہ میت نہ اس میں بیٹھ سکتی اور نہ کھڑی ہو سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم قبر کھودتے ہیں تو اس میں نہ تو اندھے اور گونگے فرشتے دیکھتے ہیں۔ جو مردوں کو لوہے کے گرزوں اور ہتوڑوں سے مارتے ہوں اور نہ وہاں سانپ اور اژدھے دیکھتے ہیں اور نہ بھڑکتی ہوئی آگ ہم محسوس کرتے ہیں۔ اور اگر میت کے احوال میں سے کوئی قبر کھود کر معلوم کریں۔ تو ہم میت کو اسی ایک حالت غیر متغیرہ پر پاتے ہیں۔ اور ہم اگر اس کی آنکھ پر سیماب اور اس کے سینے پر رائی کا دانہ رکھیں تو ہم اس کو اسی ایک حالتِ غیر متغیرہ پر پاتے ہیں اور مردہ پر جہاں تک نگاہ ہو جائے، جیسے نیک و بد لوگوں کے لیے

حدیثوں میں ہے نظر قبر کس طرح فراخ یا تنگ ہوسکتی ہے، حالاں کہ ہم اس کو اسی ایک حالت پر دیکھتے ہیں اور قبر کی کشادگی کو اسی حد پر پاتے ہیں، جس حد پر ہم نے اس کو کھودا تھا۔ نہ زیادہ ہوتی ہے اور نہ تنگ ہوتی ہے اور قبر کی لحد میں تنگی کس طرح ممکن ہوسکتی ہے۔ اور فرشتے اور وہ صورت جو مردہ کے ساتھ انس پکڑیں یا اس کو ڈرادیں قبر میں کس طرح سما سکتے ہیں وہ کہتے ہیں ہر ایک بات جو عقل و مشاہدہ کے برخلاف ہو وہ کہنے والے کی قطعی خطا ہے۔ وہ کہتے ہیں مصلوب کو ہم مدت دراز سے لکڑی پر آویزاں دیکھتے ہیں۔ وہاں پر نہ اس سے منکر ونکیر کا سوال ہوتا ہے، اور نہ اس کے جسم پر آگ دہکتی ہوئی دیکھی جاتی ہے۔ اور جس کو درندوں نے پھاڑ کھایا ہو اور پرندوں نے نوچ لیا ہو اور اس سے ٹکڑے درندوں کے پیٹوں اور پرندوں کے پوٹوں اور سانپوں کے شکموں اور ہواؤں کے طبقوں میں الگ الگ ہوجاتے ہیں۔ اس کے ٹکڑوں سے باوجود الگ الگ ہونے کے کس طرح سوال و جواب ہونا ممکن ہوسکتا ہے۔ اور جس کے جسم کے ٹکڑوں کی یہ حالت ہوجاوے اس کے ساتھ دو فرشتوں منکر ونکیر کا سوال و جواب کرنا کس طرح ممکن ہے۔ اور ایسے شخص پر قبر بہشت کے باغوں میں سے باغ یا دوزخ کے گڑھوں میں سے گڑھا کس طرح ہونا ممکن ہے اور کس طرح قبر، اُس پر تنگ ہوسکتی ہے، یہاں تک کہ مردہ کی پسلیاں قبر کے ملنے سے اِدھر کی اُدھر ہوجائیں۔

جواب: واضح ہو کہ پہلے ہم چند باتیں بطور تمہید ذکر کرتے ہیں جن سے جوابات واضح ہوجاویں گے:

(۱) رسولوں نے ایسی کوئی بات نہیں بتائی جس کو عقلیں محال جانیں اور اس کے محال ہونے پر قطعی حکم دے سکیں۔ بلکہ رسولوں کی خبر دینا دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک تو وہ جس پر عقل اور فطرت گواہی دے۔ دوسرے وہ جن کو محض عقلیں دریافت نہ کرسکیں۔ مثلاً غیب کی باتیں جو رسولوں نے عالم برزخ اور قیامت اور عذاب کے متعلق مفصل بیان فرمائی ہیں۔ باقی ہر حال میں رسولوں کی خبریں از روئے عقول سلیمہ محال نہیں ہوتی ہیں (اور اگر وہ ظاہراً عقلاً محال ہو۔ اور سند صحیح سے نسبت بھی اس کی ثابت ہو تو اس موقع پر دوسرے قواعد شرعیہ کے موافق تاویل واجب ہوگی) پس قبر کے واقعات دوسری قسم کی خبر ہے۔ جو عقلاً محال تو نہیں مگر وہاں تک عقل کی خوردسائی نہیں۔ وہ وحی کی محتاج ہے۔ باقی جو شخص اس کو محال سمجھتا ہے وہ محض اس شخص کا ایک خیال اور وہم ہے جس کو صاحبِ خیال اپنے فہمِ غلط میں معقولِ صریح جانتا ہے۔

دوسرا امر یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی مراد کو بدون افراط وتفریط کے سمجھاوے اور آپ کے کلام

سے وہ مراد نہ سمجھی جاوے جس کا آپ نے ارادہ نہ کیا ہو۔ جو شخص آپ کی مراد مطلوب سے اور طرف پھر گیا اور اس کے قرار واقعی معنی سمجھنے میں غفلت اور کوتاہی کی تو سیدھی راہ سے بھٹک جاوے گا۔ اور خدا اور رسولؐ کے کلام میں لوگوں کی غلط فہمیاں واقع ہونے سے اسلام میں بہت سے گمراہ اور بدعتی فرقے پیدا ہوگئے ہیں۔ مثلاً قدریہ ،ملحد، خارجی، معتزلہ، جہمیہ، رافضی وغیرہ یہاں تک کہ دین اسلام اکثر ایسے ہی لوگوں کے ہاتھ میں ہوگیا ہے جو غلط فہمی سے کچھ کا کچھ سمجھ رہے ہیں۔ اور جو کچھ خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد تھی اور جو کچھ صحابۂ کرام نے سمجھا تھا وہ اکثر لوگوں نے چھوڑ دیا ہے۔ اس کی طرف بہت کم التفات کرتے ہیں۔

تیسرا امر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تین مقام انسان کے لیے ٹھہرائے ہیں۔ دنیا برزخ و دار قرار اور ہر ایک مقام کے لیے علیحدہ علیحدہ کچھ احکام ٹھہرائے ہیں۔ جو اسی سے مخصوص ہیں۔ اور انسان کو بدن اور نفس سے مرکب کیا اور دنیا کے احکام بدنوں پر ٹھیرائے اور روحوں کو بدنوں کے تابع کیا۔ اس لیے شرعی احکام ان حرکات سے مرکب کئے جو زبان اور انداموں سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اگرچہ دل میں کچھ اور باتیں چھپی ہوئی ہوں اور خدا تعالیٰ نے برزخ کے احکام روحوں پر ٹھیرائے اور جسموں کو روح کے تابع کیا۔ پس جیسا کہ روح دنیا کے احکام میں بدنوں کے تابع ہوکر بدن کے دردناک ہونے سے دردناک ہوتی اور بدن کے لذت پانے سے لذت پاتی ہے۔ قبر یعنی عالمِ برزخ میں جسم دُکھوں اور سُکھوں میں روح کے تابع ہوجاتا۔ اور روح دُکھ اور سُکھ کو سہتی ہے تو بدن بھی اس دکھ سکھ کے تابع ہوجاتا ہے اور اس جگہ (دنیا میں) بدن ظاہر ہے اور روح پوشیدہ اور عالمِ قبر یعنی عالمِ برزخ میں روح غالب و ظاہر ہوگی اور بدن پوشیدہ اور برزخ کے احکام ارواح پر جاری ہوں گے، یعنی دُکھ سُکھ روح کو جب پہنچے گا، تو وہ صاحبِ روح کے جسم پر بھی سرایت کرے گا۔ جیسا کہ دنیا میں جسم کو کچھ راحت یا دُکھ پہنچے تو اس کا اثر روح پر بھی سرایت کرجاتا ہے۔ (جب یہ ہے) تو ان واقعات کا ظاہری جسم پر ظاہر ہونا ضروری نہیں۔ وہ سب احکام روحانی ہیں جن کو روح مدرک کرتی (اور معلوم کرتی۔ف) ہے۔ اور وہ سب واقعات بھی اس عالم کے ہیں، پس ان کا محسوس ہونا بھی ضروری نہیں بلکہ عادۃً ممکن بھی نہیں ﴿الا ما شاء اللہ﴾ خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت ولطف واحسان سے اس امر کا نمونہ دنیا میں بھی سونے والے کے حال سے ظاہر و باہر فرمایا ہے، کیوں کہ خواب میں جو دکھ اور سکھ سونے والے کو پہنچتا ہے، وہ اس کی روح پر جاری ہوتا ہے اور اس میں بدن اس کے تابع ہوتا ہے۔ ایسا ہی عالم برزخ میں بھی جسم اور روح کے لئے دکھ اور سکھ کا طریق جاری ہے، بلکہ اس خواب سے بڑھ کر ہوگا، کیوں

کہ اس عالم برزخ میں روح کا تجرد اور ظاہر ہونا بہت کامل ہوتا ہے۔اور روح کا تعلق بدن سے گو عام حالات میں ظاہر نہیں ہوتا ہے،لیکن ایک غیر معلوم وجہ پر یہ بھی رہتا ہے۔بدن سے اس کا بالکل انقطاع اور جدائی نہیں ہوتی۔
اب رہا تیسرا امقام یعنی آخرت سو جب حشر اجساد ہوگا اور لوگ قبروں سے اٹھیں گے تو اس دن سکھ اور دکھ کا حکم دونوں پر غالب اور ظاہر و باہر ہوگا۔
مذکورہ بالا مضامین سے تم پر ہویدا ہو گیا ہوگا کہ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذاب قبر اور اس کے دکھ اور سکھ،ثواب اور عذاب اور تنگی اور کشادگی یا دوزخ کے گڑھا ہونے یا بہشت کے باغ ہونے کی خبر دی ہے،وہ مطابق عقل کے ہے،مناقض نہیں۔اور اس میں کچھ شک وشبہ نہیں کہ اگر کسی پر یہ بات سمجھنی مشکل ہو تو اس کی غلط فہمی اور اس کی قلت علم کا باعث ہے۔

۲۔انسان کو قبر میں عذاب وثواب ملنے کا نمونہ:

اس سے عجیب تر یہ بات ہے کہ دو شخص ایک ہی بستر پر سوئے ہوں اور ایک کی روح کو سکھ چین ہوگا اور جب جاگے تو سکھ وراحت وآرام کے آثار اس کے بدن پر ظاہر ہونگے۔اور ایک روح کو دکھ ہوتا ہے اور جب جاگتا ہے تو دکھ وعذاب کا اثر اس کے بدن پر ہوتا ہے۔اور ایک کو دوسرے کے حال سے اطلاع نہیں ہوتی۔اسی پر عالم برزخ کے عذاب وثواب کا استدلال کرلو۔
جسم اعمال کی کیفیت سے بنتا ہے،ایک نور سے،اور ایک تاریکی سے،یہی عالمِ برزخ میں نیک اور بد کی جزا کا محل ہو جاتا ہے:

’’دلائل سے یہی ثابت ہے کہ اسلامی اصول کی رو سے رفاقت روح کے ساتھ دائمی ہے۔گو موت کے بعد یہ فانی جسم روح سے الگ ہو جاتا ہے،مگر عالم برزخ میں مستعار طور پر روح کو کسی قدر اپنے اعمال کا مزہ چکھنے کے لئے ایک جسم ملتا ہے۔اور وہ جسم اس جسم کی قسم سے نہیں ہوتا ہے بلکہ ایک نور سے باریک تاریکی سے (جیسے پانی اور عرق کی گاد ہے،نور کی اس قسم کی باریک تاریکی سے کہ اگر عمل اچھے ہوں،تو تاریکی بہت کم کم اور برے ہوں تو زیادہ دھواں سا ہو جائے گا۔از محشی مفتی جمیل احمدؒ) جیسی اعمال کی صورت ہو،تو وہ جسم تیار ہوتا ہے۔گو اِس عالم برزخ میں انسان کی عملی حالتیں جسم کا کام دیتی ہیں۔اور اگر چہ یہ راز ایک دقیق راز ہے مگر غیر معقول نہیں ہے

(جیسے عمل ہوں گے ویسا صاف یا میلا نور ہوکر درجہ بدرجہ تاریکی وسفیدی کا جسم تیار ہوگا۔ از محشی مفتی جمیل احمدؒ)۔

انسانِ کامل اِسی زندگی میں ایک نورانی وجود اِس کثیف جسم کے علاوہ پاتا ہے اور عالمِ مکاشفات میں اس کی بہت مثالیں ہیں۔ جن کو عالمِ مکاشفات میں سے کچھ حصہ ملا ہے، وہ اس قسم کے جسم کو جو کہ اعمال سے تیار ہوتا ہے، تعجب اور استبعاد کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ غرض یہ جسم جو اعمال کی کیفیت سے بنتا ہے، یہی عالم برزخ میں نیک اور بد کی جزا کا محل ہو جاتا ہے۔ اصحابِ مکاشفہ کو عین بیداری میں مُردوں سے ملاقات ہوتی ہے اور وہ فاسقوں اور گمراہی اختیار کرنے والوں کا جسم ایسا سیاہ دیکھتے ہیں کہ گویا وہ دھوئیں سے بنایا گیا ہے۔ بہرحال مرنے کے بعد ہر ایک کو ایک نیا جسم ملتا ہے، خواہ نورانی ہو خواہ ظلمانی۔ لیکن خداتعالیٰ نے ان امورِ آخرت کو بواسطہ عقل مکلفوں (یعنی اعمال واحکام کے مکلّف انسانوں۔ف) کے دریافت کرنے اور پانے سے پردہ اور پوشیدہ رکھا ہے۔ اور یہ بات خداتعالیٰ کے کمالِ حکمت پر دال ہے تاکہ مومن ایمان بالغیب کے ساتھ منکرین سے متمیز ہو جائیں۔

چنانچہ فرشتے قریب الموت آدمی پر اترتے ہیں۔ اور اسی کے نزدیک آکر بیٹھتے ہیں۔ اور وہ ان کو دیکھتا ہے۔ اور اس کے پاس وہ باتیں کرتے ہیں اور ان کے پاس کے لئے کفن اور خوشبو بہشت میں سے یا بدبو دوزخ میں سے ہوتی ہے۔ اور وہ حاضرین کے سلام اور دعا پر آمین کہتے ہیں۔ اور بسا اوقات قریب الموت آدمی کو سلام کرتے ہیں۔ اور وہ ان کے سلام کا جواب کبھی لفظ سے کبھی اشارے سے اور کبھی دل سے دیتا ہے اور بسا اوقات بعض قریب الموت آدمی کہتے ہیں ''خوش آمدید'' اور مردہ کے سوا حاضرین میں سے ان فرشتوں کو بھی کوئی نہیں دیکھتا۔ اس بارہ میں آثار (اور احادیث) بے شمار ہیں۔

امور آخرت میں سے یہ پہلا امر ہے جو اس دنیا میں ہمارے درمیان واقع ہوتا ہے اور باوجود اس دنیا میں واقع ہونے کے ہم کو دکھلائی نہیں دیتا۔ حالانکہ یہ سب کچھ اسی دنیا میں واقع ہوتا ہے۔ پھر فرشتہ روح کی طرف اپنا ہاتھ بڑھا کر اس کو قبض کر لیتا ہے اور روح سے بات کرتا ہے۔ اور حاضرین نہ فرشتے کو دیکھتے ہیں، نہ اس کی آواز سنتے ہیں۔ پھر روح نکلتی ہے اور اس کا نور آفتاب کی شعاعوں کی طرح اور اس کی خوشبو مشک سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور حاضرین ان سب میں کسی کو بھی نہیں دیکھتے اور نہ خوشبو کو سونگھ سکتے ہیں۔ پھر وہ فرشتہ روح کو لے کر ملائکہ کے گروہ میں جا ملتا ہے۔ اور حاضرین یعنی آدمی اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ پھر روح ایک خاص اعتبار سے واپس آکر مردہ کا نہلانا اور اس کا اٹھانا دیکھتی ہے اور مجھے آگے لے چلو مجھے آگے لے چلو یا کہتی ہے مجھے کہاں لیے جاتے ہو مجھے

کہاں لیے جاتے ہو۔اور لوگ اس کی کوئی بات نہیں سن سکتے۔

۳۔قبر میں مردہ کے پاس فرشتہ کا پہنچنا:

اسی طرح جب مردہ کولحد میں رکھا جاتا ہے۔اوراس کی قبر پرمٹی ڈالی جاتی ہے،تومٹی فرشتوں کومردہ کے پاس جانے سے روک نہیں سکتی، بلکہ اگر پتھر بھی کندہ کیا جائے اورمردہ کو اس میں رکھ کر اس پتھر کوقلعی سے سربمہر کردیا جاوے تو بھی مردہ کے پاس فرشتے کے پہنچنے سے یہ امر مانع نہیں ہوسکتا،کیوں کہ اجسام کثیفہ ارواحِ لطیفہ کے خرق کو مانع نہیں ہوتے، بلکہ ان اجسام کثیفہ سے تو جن بھی گذر جاتے ہیں۔خداتعالیٰ نے پتھر اورمٹی کو فرشتوں کے لیے ایسا کیا ہے جیسا فضا پرندوں کے لیے جس میں وہ اڑتے پھرتے ہیں۔

قبر کی فراخی وکشادگی بالذات روح کے لیے ہوتی ہے:

اورقبر کی فراخی وکشادگی بالذات روح کے لیے ہوتی ہے۔اوربدن کوروح کی متابعت میں (یعنی روح کے تابع ہوکر۔ف) کشادگی مل جاتی ہے،ورنہ جسم تو بہت تھوڑی جگہ میں سمایا ہوتا ہے۔

ضَغْطَۃُ القبر :

اسی طرح قبر کامُردہ کوگھٹنا حق ہے۔مردہ کی پسلیاں اِدھر کی اُدھر چلی جاتی ہیں،اس میں کچھ شک نہیں اوراس بات کوعقل رد نہیں کرسکتی ۔باقی یہ بات کہ اگرکوئی شخص مردہ کی قبر کھود کراس کودیکھے تو اس کی پسلیاں اسی حالت میں ہوتی ہیں۔اِدھر کی اُدھر دکھائی نہیں دیتیں۔سوخدا قادرِ مطلق کوکوئی بات اس سے روک نہیں سکتی کہ یہ سب روحانی طور پرواقع ہوتا ہو اوران حواس سے محسوس نہ ہو۔

جہنم کی آگ اور جنت کی نعمتوں کا احساس جو قبر کے مردہ کو ہوتا ہے، دنیا میں زندہ انسانوں کو اُس کا پتہ نہیں چلتا:

قبر کی آگ اورسبزی نہ دنیا کی آگ کی قسم میں سے ہوتی ہے اورنہ دنیا کی کھیتی وسبزہ کے مانند ہے جو دیکھ کرمعلوم ہوسکے۔وہ تو آخرت کی آگ اورآخرت کی سبزی کی قسم سے ہوتی ہے اوراس کو اہلِ دنیا معلوم نہیں کر سکتے۔اوریہ امراس لیے ہوا کہ ایمان بالغیب کی حکمت قائم رہے۔پس اس بنا پر ممکن ہے کہ دو شخصوں کوایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو دفن کیا جائے۔اوران کے اعمال متفرق ہوں تو ان میں سے ایک دوزخ

کے گڑھے میں جلتا ہو اور اس کے پاس والے پر حرارت دوزخ کی نہ پہنچ سکتی ہو۔ بلکہ یہ دوسرا بہشت کے باغ میں ہوتا ہو اور اس کے پاس والے دوزخی کو اس کے آرام وچین سے حصہ نہ پہنچ سکتا ہو۔ یہ بات بھی طلسماتِ الٰہی میں سے ہے اور خدا تعالیٰ ان باتوں پر قادر ہے، کیوں کہ جب اس نے انسان کو ایسے ایسے ہنر سکھائے ہیں کہ وہ اپنی ایک چیز میدان میں رکھ کر اس پر بعض کو اطلاع دیتا اور دکھاتا ہے بعض کی اس سے چشم بندی کرتا ہے تو پھر خدا تعالیٰ جو خالق الکل ہے اور قادر مطلق ہے، اس کے آگے ایسے امور کس طرح ناممکن و مُتَعَسِّر (اور دشوار) ہو سکتے ہیں اور یہ ایمان بالغیب کی حکمت چوں کہ بہائم اور مویشیوں کے حق میں نہیں ہے۔ لہٰذا وہ مردہ کو سنتے ہیں اور محسوس ومعلوم کرتے ہیں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

پس عالمِ برزخ کا قیاس دنیا کے امور ومشاہدات پر کرنا محض جہالت اور گمراہی ہے اور نبی علیہ الصلوۃ والسلام کو جھٹلانا اور خداوند تعالیٰ قادر مطلق کو ایسے امور سے عاجز ٹھہرانا ہے۔ اور یہ پرلے درجہ کی جہالت وگمراہی وظلم ہے، کیوں کہ وہ قادر مطلق ہے کہ جس بات کو جس پر چاہے کشادہ کرے اور لوگوں کی نظر سے اس کو پوشیدہ رکھے۔ وہ قادر ہے کہ لوگوں کو ایک چیز تنگ دکھائی دے اور حالاں کہ وہ بہت کشادہ اور خوشبودار اور بہت بڑی اور نورانی اور روشن ہو اور لوگ اس کو دیکھ نہ سکیں اور اسی طرح بالعکس۔ (المصالح العقلیہ ص ۳۴۲ تا ۳۵۰)

۴۔ آخرت:

ان الدار الآخرۃ لھی الحیوان سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آخرت سراپا حیواۃ ہے کیوں کہ زیادہ مستعمل حیوان بمعنی مصدر ہے یہ ایسا ہے کہ جیسے زید عدل اور اگر صفت بھی ہو تو بمعنی ذی حیات ہوگی پس وہاں کی در و دیوار میں بھی زندگی ہوگی دیواریں گائیں گی نغمات پیدا ہوں گے درخت گائیں گے اور بظاہر اس لئے کہا کہ کلام میں

یہ بھی احتمال ہے کہ الدار کا مضاف مقدر ہو یعنی حیوۃ الدار الاخرۃ ہی الحیوۃ باقی جنت کا بولنا خود حدیث میں آیا ہی ہے اور وہ بظاہر حقیقت پر محمول ہے یہی صوفیہ کا مسلک ہے بعض اہل ظاہر خشک ہیں وہ کہتے ہیں کہیں جنت مثل بولنے کی ہوگی جیسے بے جان تصویر کا کہہ دیتے ہیں کہ ایسی جیسے اب بول پڑے گی۔

یہ حیات کے قائل نہیں مگر یہ محض تاویل ہے صوفیہ کا قول ظواہر نصوص سے متاید ہے ان کے نزدیک دوزخ بھی ذی حیات ہوگی دلیل یہ ہے کہ ہل من مزید پکارے گی نیز اس میں اور بھی آثار حیات کے پائے جاتے ہیں نیز

بعض اہل کشف نے جہنم کی شکل کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کی شکل اژدھے کی سی ہے اس کے پیٹ میں سانپ بچھو کھنکھجورے وغیرہ ہیں سارا جہنم اژدھے کی صورت ہے اس سے ایک حدیث کے معنی بلاتاویل کے سمجھ میں آجاویں گے کہ حدیث میں آتا ہے کہ جہنم میدان قیامت میں لائی جاوے گی جس کی ستر ہزار باگیں ہوں گی اور ہر باگ کو ستر ہزار فرشتے پکڑے ہوں گے مگر پھر بھی قابو سے نکلی جاتی ہوگی اور کڑکتی ہوگی اور ہل من مزید پکارتی ہوگی اس کے معنی صوفیہ کے قول پر اس طرح سمجھ میں آتے ہیں کہ چوں کہ وہ ذی حیات ہے اس لئے اس قسم کے آثار اس سے پائے جاویں گے بات یہ ہے کہ قرآن وحدیث کو جس سہولت سے اہل باطن سمجھتے ہیں اور لوگ نہیں سمجھتے اور جاندار ہونے کی صورت میں اس کا اثر فرحت میں زیادہ ہوتا ہے اس لئے اہل باطن کے مسلک پر سیرابی کی فرحت صائمین کو بہت زیادہ حاصل ہوگی کیوں کہ جب سنیں گے کہ باب الریان ذی حیات ہوگا تو یہ سمجھیں گے کہ دروازہ میں داخل ہونے والے تو خوش ہوں گے ہی مگر وہ دروازہ بھی بوجہ ذی حیات ہونے کے خوش ہوگا اور پھاٹک کے جاندار ہونے پر خلاف عادت ہونے کے خیال سے تعجب نہ کیا جاوے کیوں کہ خلاف عادت بھی نہیں جیسے دنیا میں بچے کے لئے اماں جان پھاٹک بن جاتی ہیں کہ لڑکا اس کے طریق خاص سے نکلتا ہے ایسے ہی وہ دروازہ ہوگا اور یہ تعجب ایسا ہی ہے جیسے ایک ملحد نے اعتراض کیا تھا کہ جنت میں دودھ کی نہروں کے واسطے اتنی گائیں کہاں سے آئیں گی جواب یہ کہ دنیا میں دودھ تھن میں سے نکلتا ہے اور خدا ہی پیدا کرتا ہے اگر وہاں وہ نہر ہی خاصیت میں ایک بڑا تھن ہو اور اس میں دودھ پیدا کر دیا جاوے تو کیا تعجب کی بات ہے اس طرح جیسے یہاں جاندار پھاٹک پیدا کئے ہیں وہاں بھی پیدا کریں تو کیا محل تعجب ہے۔ (اشرف التفاسیر جلد۳ص۱۹۳)

آخرت کی سائنٹفک ماہیت:

حرکت دو قسم کی ہوتی ہے: (۱) ایک حرکت مکانی (۲) دوسرے حرکت زمانی۔ تو یہاں پر (یعنی دنیا سے آخرت کی طرف منتقل ہونے میں۔ ف) حرکت مکانی اور انتقال عینی تو بے شک نہیں ہے کیوں کہ ظاہراً ہم دیکھتے ہیں کہ آخرت میں پہنچنے کے واسطے اللہ پاک نے کوئی زینہ نہیں بنایا جس پر چڑھ کر ہم آخرت میں چلے جائیں۔ لیکن یہاں پر حرکت زمانی متحقق ہے یعنی اگر چہ ہم ساکن محض ہیں لیکن زمانہ حرکت کر رہا ہے۔ وہ حرکت کرتے کرتے ایک ایسی آخری ساعت پر پہنچ جائے گا کہ جس کے بعد ہم آخرت میں ہوں گے یہی حرکت زمانی ہے جو بوجہ خارج از اختیار وکسب ہونے کے سببِ تغافل بنتی ہے۔ جس ساعت سے دنیا میں کوئی قدم رکھتا ہے اسی وقت سے اس کی

عمر میں ہر ہر ساعت محسوب ہونے لگتی ہے اور اسی قدر عمر کا حصہ گھٹنے لگتا ہے جیسے برف ہوتا ہے کہ اسے جس قدر رکھا جاوے اسی قدر وہ برابر گھلتی رہتی ہے۔

(ملفوظات حکیم الامت ج۲۱-انفاس عیسی حصہ اول-ص ۳۲۲)

ایک تو زمانہ آخرت ہے اور مکان آخرت ہے۔ زمانہ آخرت تو قیامت سے شروع ہوگا اور مکان آخرت بالفعل حاضر ہے یعنی مافوق السماء الدنیا۔ زمانِ آخرت کے مراقبہ کا استحضار کم ہوتا ہے اور جمتا نہیں اور اگر جمتا ہے تو بعید ہے۔ مکان آخرت چوں کہ قریب ہے اور اب بھی موجود ہے، اس کا خیال خوب جمتا ہے۔

معاد کے منکر اور ملحد کو حضرت علی کا جواب:

ایک ملحد نے حضرت علیؓ ''سے سوال کیا تھا معاد کے بارے میں جس کا وہ منکر تھا۔ آپ نے فرمایا کم از کم حشر اجساد محتمل تو ہے تو احوط بھی ہے کہ اس کے وقوع کا اعتقاد رکھیں۔ کیوں کہ اگر حشر نہ ہوا اور ہم اس کے قائل رہے تب تو کوئی پوچھنے والا نہیں کہ اس کے کیوں قائل ہوئے تھے اور اگر حشر ہوا اور تم منکر ہوئے تو پھر باز پرس ہوگی اسی کو کسی نے نظم بھی کر دیا

قال المنجم و ا لطبیب کلاھما	لایحشر الاجساد قلت الیکما
ان صح قولکما فلست بخاسر	اوصح قولی فالخسارعلیکما)

(منجم اور طبیب دونوں نے دعویٰ کیا کہ مرنے کے بعد دوبارہ حشر نہ ہوگا۔ میں نے کہا اگر تمہاری بات صحیح نکلی تو ہم (جو کہ حشر اجساد کے قائل ہیں) کسی خسارے میں نہ پڑیں گے اور اگر ہماری بات کہ ''مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کئے جائیں گے'' صحیح ہوئی تو تم دونوں مصیبت میں پڑو گے۔ ف ملفوظات جلد ۱۹ احسن العزیز جلد سوم ص ۹۳)

تناسخ محال شرعی ہے:

مقام کی مناسبت سے تناسخ (آواگون) کی اصل حقیقت اور اس کا بطلان بھی ظاہر کر دینے میں مضائقہ نہیں:

''تناسخ کی حقیقت ہے کہ دوسرا بدن جو مثل بدنِ اول کے ہو حدوثاً و بقاءً و فناءً۔ اس کے ساتھ روح اول کا متعلق ہونا بغرض جزا و سزا کے۔'' (التکشف ص ۵۸)

آسمانی ہدایات سے محروم آواگون کے قائل فلاسفہ ''عالم ناسوت کو کہتے ہیں ابدی اور روحوں کو کہتے ہیں۔

محدود تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ یہ دور آوا گون کا کبھی ختم ہی نہیں ہوسکتا۔ کبھی بے فکری ہو ہی نہیں سکتی، کتنے ہی مجاہدہ کرے، ریاضتیں کرے، اعمال صالح کرے، کبھی اطمینان اور چین میسر نہیں ہوسکتا ہمیشہ چکر ہی میں رہے گا۔'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۲ ص۳۲۳)

لیکن درحقیقت تناسخ محالِ شرعی ہے، کیاں کہ انسان پر صرف دو مرتبہ موت یعنی عدم کی حالت طاری ہوتی ہے۔ ایک عدم اصلی اور دوسری موت طبعی۔ اور دو مرتبہ حیات کا وجود ہوتا ہے ایک تو دنیا میں پیدا ہونا، دوسرا قیامت میں دوبارہ زندہ ہونا۔ گویا انسان کے ساتھ دو مرتبہ وجود اور دو مرتبہ عدم وابستہ ہیں اور بس۔ تناسخ وغیرہ کا کوئی چکر نہیں۔ اس طرح تناسخ کی حیثیت محال شرعی کی ہے۔ مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

''لوگ تناسخ کو محال عقلی کہتے ہیں، یہ امر میری سمجھ میں نہیں آیا۔ البتہ محال نقلی ضرور ہے کہ شرع میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ ایک مرتبہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں نے نفی تناسخ پر اس آیت سے استدلال کیا ﴿قَالُوا رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ صورتِ استدلال یہ ہے کہ قیامت میں یوں کہیں گے کہ اے رب! تو نے ہمیں دو مرتبہ موت دی۔ یعنی دوبار عدم کی حالت میں رکھا۔ عدم اصلی اور موت طبعی اور دو مرتبہ حیات دی، یعنی وجود دیا۔ ایک پیدا کرنا، دوسرا قیامت میں دوبارہ زندہ کرنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ صرف دو وجود اور دو عدم واقع ہوئے ہیں۔ اگر تناسخ واقع ہوتا تو غیر متناہی اعدام اور وجودات ہوتے۔ اس صورت میں دو موت اور دو حیات کے کوئی معنی نہ تھے۔ جاگنے کے بعد بھی اب تک کوئی خدشہ واقع نہیں ہوا اور یہ استدلال صحیح ہے۔ (ملفوظات ج۱۳-مقالات حکمت ج۲ ص۲۱۸)

عِلِّیِّیْن سے متعلق بعض سوالوں کے جواب:

سوال: سید اکبر حسین الہ آبادی نے سوال کیا کہ ''قرآن میں ہے ﴿وَمَآ اَدْرٰکَ مَا عِلِّيُّوْنَ كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ﴾ اس میں علیین کتاب کو کہا گیا ہے حالانکہ وہ مقام کا نام ہے؟''

جواب: کتاب کا نام بھی ہے اور مقام کا بھی۔

سوال: پھر سید صاحب نے کہا کہ کیا میں اس کتاب کو علم الٰہی سمجھوں یا کتاب ذی جسم؟

جواب: وہ کتاب ذی جسم ہے اور عالم آخرت بھی مادی ہے، مثل عالم دنیا کے۔ اور عالم برزخ بھی آخرت میں داخل ہے گو عالم برزخ کا مادہ لطیف ہے بلکہ عالم آخرت میں بہ نسبت دنیا کے مادیت زیادہ ہے کیوں کہ دنیا کا مادہ تو متغیر فانی ہے اور وہ باقی ہے تو اس کا مادہ زیادہ شدید ہے، گو لطافت کے ساتھ ہے۔ (اشرف التفاسیر ج ۲ ص ۳۵۰)

۵۔ جنت ودوزخ کوئی چیز نہیں؟:

میں اس وقت ایسے مسلمانوں سے ملا ہوں جن کا یہ خیال ہے کہ جنت اور دوزخ کوئی چیز نہیں محض تخویف اور ترغیب کے لئے یہ نام بیان کئے گئے ہیں۔ نعوذ باللہ ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ قرآن میں جتنی وعیدیں چوری اور زنا ظلم وستم کفر ومعصیت پر ہیں یہ سب ایسی ہیں جیسے بچوں کو ڈرایا جاتا ہے کہ چپ رہو ہوا آ جائے گا۔ ایسے ہی جتنے انعامات جنت وغیرہ بیان کئے گئے ہیں یہ بھی محض پھسلانا ہے جیسا کہ بچوں کو بہلایا کرتے ہیں۔ میں ان لوگوں سے جواب میں کہتا ہوں کہ اول تو یہ بات ایک ادنی حاکم کے کلام میں ہونا سخت عیب ہے چہ جائیکہ احکم الحاکمین کے کلام میں ہو۔ کیوں کہ اس کو تو جھوٹ موٹ بہکانا بولتے ہیں اور خدا جھوٹ سے بالکل بری ہے۔ **تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا. ومن اصدق من اللہ حدیثا**" لیکن اگر تسلیم بھی کرلیا جاوے کہ جنت ودوزخ محض ترغیب وترہیب کے لئے ہے۔ اور واقع میں کچھ نہیں تو رغبت ورہبت بالکل نہیں رہ سکتی پھر ان لوگوں کا اس امر کے معلوم ہونے کا دعویٰ کرنا کہ جنت ودوزخ کوئی چیز نہیں سراپا غلط ٹھہرا غرض اول تو اس کے خلاف واقع ماننے سے معاذ اللہ کلام اللہ پر لغویت کا دھبہ آتا ہے جس کو کوئی مسلمان کلام الٰہی کے لئے ہرگز گوارا نہیں کرسکتا۔ پھر جو مقصود شارع کو ان وعیدوں اور انعاموں کے بیان کرنے سے ہے کہ لوگوں کو مکلّف ومقید بنایا جائے اس صورت میں ہرگز نہیں حاصل ہوسکتا۔ ایسا شخص جس کا ان وعیدوں کے بارہ میں ایسا خیال ہے کہ یہ غیر واقعی ہیں یقیناً ارتکاب جرائم میں دلیر ہوگا۔ اول تو یہ سب کے سامنے جو چاہے کرے گا۔ اگر سامنے کرنے میں کسی کا پاس ولحاظ ہوا۔ تو تنہائی میں نہ چوکے گا۔ مثلاً فرض کرو کہ ایک شخص اس خیال کا جنگل میں ہے۔ اور وہاں ایک دوسرا شخص بھی موجود ہے۔ سوائے ان دونوں شخصوں کے وہاں کوئی موجود نہیں۔ نہ پولیس، نہ چوکی پہرہ، اب فرض کرلو کہ اتفاق سے اس دوسرے شخص کی موت آ گئی اور اس کے پاس ایک لاکھ روپے کا نوٹ ہے۔ اور اس کے کاغذات سے اس کا پتہ بھی معلوم ہوگیا کہ فلاں خاندان کا اور فلاں شہر کا باشندہ ہے۔ اور یہ بھی

اسے خبر ہے کہ اس کا وارث ایک یتیم بچہ ہے۔ یہ سب کچھ ہے مگر اس واقعہ کی کسی کو خبر نہیں کہ یہ شخص کہاں مرا اور اس کے پاس مرتے وقت کیا سامان تھا نہ کوئی دعویٰ کرسکتا ہے۔ نہ مقدمہ چل سکتا ہے بتلایئے ایسی حالت میں یتیم بچے تک روپیہ پہنچا دینے پر کوئی قوت اس شخص کو بجز خوف خدا و عذاب آخرت مجبور کرسکتی ہے۔ اور کیا ایسا شخص جو وعید الٰہی کو محض تخویف سمجھتا ہے اس روپے کو اصل وارث تک پہنچا دے گا۔ بالخصوص اس صورت میں کہ اس کو روپے کی حاجت بھی ہو یہ اسی شخص کا کام ہے۔ جو خدا کے تمام وعدوں وعید کو حق سمجھتا ہے۔ اور اس کے دل میں عذاب آخرت کا خوف ہے اس گندے عقیدہ سے جہاں مصالح شرعیہ برباد ہوتی ہیں مصالح تمدنیہ بھی بالکل فوت ہوئے جاتے ہیں اب آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ تمدن کے لئے مذہب کی کس قدر ضرورت ہے صرف حکومت سے تمدن ہرگز قائم نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ حکومت کا زور ظاہر تک منحصر ہے دل میں شائستہ اخلاق مذہب ہی سے پید ہوسکتے ہیں۔ مجھے سخت حیرت ہے کہ تمدن کے مدعی مذہب کی ضرورت سے کیوں ناواقف ہیں۔ اگر کوئی ضروری چیز ہے تو مذہب اس سے پہلے ضروری ہوگا۔ مذہب کی ضرورت نہ مان کر کوئی تمدن قائم کرنا چاہے تو ناممکن ہے۔ دعویٰ تمدن کے بعد مذہب سے لاپروائی ایسا ہے کہ ؎

یکے بر سر شاخ و بن می برید　　خداوند بستان نگہ کرد و دید

تو یہ لوگ جس تمدن کی شاخ پر بیٹھے ہوئے ہیں اسی کی جڑ کاٹ رہے ہیں۔ پس عجیب بات ہے کہ قول سے تو ضرورت تمدن ثابت کی جاتی ہے اور فعل سے اس سے اس کی نفی کرتے ہیں۔ غرض آپ کو معلوم ہو گیا کہ جنت و دوزخ واقعی چیزیں ہیں۔ اور یہ اسلام کا مسلمہ مسئلہ ہے۔ (شعب الایمان، اشرف الجواب ص ۳۷۲)

دوزخ میں عذاب کی نوعیت:

سوال: کیا عالمِ برزخ میں اس جسدِ عنصری پر عذاب وغیرہ ہوگا یا مثالی پر؟

جواب: مثالی جسد پر۔ باقی دوزخ میں اس ہی جسدِ عنصری پر عذاب ہوگا۔

سوال: جنت میں بھی جسدِ عنصری ہوگا یا مثالی جسد ہوگا؟

جواب: یہی جسدِ عنصری ہوگا۔

سوال: کیا جنت، دوزخ میں مثالی جسد نہ ہوگا، صرف عنصری ہی ہوگا؟

جواب: مثالی بھی ہوگا۔ اور اب دنیا میں بھی ہے، چنانچہ جس وقت روح نکلتی ہے، تو وہ مع مثالی جسد کے

نکلتی ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۵ ص۲۱۴)

۶۔ میزان:

نقلِ اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقلِ اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرۃ گو تبعاً للموضوع تو ظاہر الجواز ہے (مطلب یہ کہ عرضوں یعنی عملوں کا دنیا سے آخرت تک منتقل ہونا، ظاہراً، گو معروض یعنی بدنوں کے ساتھ ساتھ ہونا چاہئے۔ف)۔لیکن جس طرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً ان کا وزن کیا جاوے گا۔اور ظاہر اِن نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہ ہوگا۔پس یہ نقل (یعنی عملوں کا دنیا سے آخرت تک منتقل ہونا، معروض یعنی بدنوں کے ساتھ۔ف) تبعاً موضوع نہیں ہے۔اس میں دو احتمال ہیں یا تو وہ اعراض رہیں گے یا مستحیل الی الجواہر ہو (کر جواہر میں تبدیل ہو) جاویں گے۔دونوں شق باطل ہیں۔اول اس لیے کہ نقل اعراض بلا موضوع محال ہے ۔دوسرا اس لیے کہ عرض کا جوہر بن جانا محال ہے۔پس یہ ہے اس میں اشکالِ عقلی۔سو اس کا جواب باختیار شق ثانی ہوسکتا ہے، اور (وہ یہ کہ مستحیل الی الجواہر ہوکر جواہر میں تبدیل ہو جائیں، اور یہ محال نہیں ہے، چنانچہ۔ف) ہم اس کا استحالہ نہیں مانتے۔سندِ منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہیں کہ اختلاف موطن (وطن اور جگہ کے بدلنے سے۔ف) سے ایک ہی چیز (ایک جگہ) عرض (اور دوسری جگہ) جوہر ہوسکتی ہے۔مثلاً صورتِ عقلیہ جواہر کی، کہ ذہن میں عرض ہے کیوں کہ موجود فی موضوع (یعنی اپنے پائے جانے کے لئے معروض و معمول کا تقاضا کرتی ہے۔ف) ہے، اور خارج میں جوہر کیوں کہ موجود لا فی موضوع ہے (یعنی بذاتِ خود موجود ہے، اس کے پائے جانے کے لئے کوئی معروض و معمول درکار نہیں۔ف) اور دونوں کی حقیت (کہ ذہن میں موجود فی موضوع ہو اور خارج میں موجود لا فی موضوع ہو۔ف) ایک ہی ہے، اگر چہ بعض ہی کے نزدیک سہی جو کہ قائل ہیں حصول اشیاء فی الذہن بانفسہا کے (کہ ذہنوں میں سب چیزیں، خود اُن کی ذات ہی آتی ہے، اُن کی صورت و عکس نہیں آتا) ۔اور گو بعض نے عرض و جوہر کی تفسیر میں اِذَا وُجِدَ ت فی الخَارِج کی قید لگا کر (وضاحت اس طرح کی ہے کہ جب ذہن سے باہر پائے جائیں۔اور عرض و جوہر کی تعریف سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اپنے وجود میں دوسرے کے محتاج ہیں، تو عرض ہیں محتاج نہیں، تو جوہر۔پھر اِس سے ذہن کے اندر آنے والی صورت کا انکار کرتے ہوئے۔ف) اِس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا ہے۔(کیوں کہ یہ دونوں قسمیں

عرض وجوہر،تو اُس کی ہیں جو ذہن سے باہر ہو،لہٰذا ذہن میں آنے والی چیز نہ عرض ہے نہ جوہر۔ف) مگر اس سے ہمارے اصل مقصود میں خلل نہیں آتا کیوں کہ ''قول حصول اشیاء بانفسہا'' پر حقیقۃ واحدہ ہی کا وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لا فی موضوع فی موطن تو ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے۔خواہ اس کا نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے۔ (ذہن میں چیزوں کی خود ذاتیں آنے کے قول پر ایک ہی حقیقت کا ایک مقام میں تو معروض میں ہو کر غیر مستقل اور دوسرے مقام میں معروض میں نہ ہو کر الگ مستقل موجود ہونا تو ثابت ہوا، چاہے نام اُس کا جوہر و عرض رکھیں یا نہ رکھیں۔مفتی جمیل احمد تھانویؒ) پس جو نسبت ذہن کو خارج کے ساتھ ہے، اگر وہی نسبت خارجِ دنیا کو خارجِ آخرت کے ساتھ ہو، اور اس وجہ سے یہاں جو اشیاء موجود فی موضوع ہیں۔وہ وہاں موجود لا فی موضوع ہو جاویں، تو اس میں کیا استحالہ ہے۔چنانچہ اہل کشف نے اِس عالمِ شہادت پر مقابلہ عالم غیب کے لفظ خیالی وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے (یعنی دنیا پر آخرت کے مقابلہ میں محض خیال کا لفظ بولا بھی ہے۔مفتی جمیل احمد تھانویؒ)۔ایسی اشیاء کا اُس عالمِ غیب میں وجود لا فی موضوع (یعنی اپنے پائے جانے کے لئے کسی معروض و معمول کے تابع اور محتاج نہیں اور یہی۔ف) ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔کقولہ علیہ السلام لمّا خَلقَ اللہ الرَّحم قَامَت فَقالَت ھذا مَقامُ العَائِذِ بِکَ مِن القَطیعَة (جب اللہ تعالیٰ نے رشتہ داری کو پیدا کیا، تو وہ کھڑی ہوئی اور بولی! یہ مقام ہے قطعِ تعلق سے آپ کی پناہ مانگنے والے کا) اور بہت نصوص سے اس عالم کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السّلام اِنّ البقرَة وَآلَ عِمرانَ تَأتِیَانِ یَومَ الْقِیٰمَةِ القیامَةِ کَأنَّھُمَا غَمَامَتَانِ اَوْغَیَا یَتَانِ اَوْ فِرْقَانِ مِنْ طَیر (مسلم شریف کی روایت ہے کہ سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران قیامت کے دن ایسے آئیں گی جیسے دو بادل یا پرندوں کے دو پر) وَکَقولِہ علیہ السلام یُوتیٰ بِالدُّنیا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ القِیامَةِ فِي صُـــوْرَةِ عَجُوْزٍ شَمْطَاء۔ (قیامت میں دنیا کو سفید بالوں والی بڑھیا کی صورت میں لایا جائے گا۔ترغیب) چنانچہ اسی تمثیل خاص (مثالی شکلوں میں آنے) کے اعتبار سے اس عالم کا لقب اصطلاح میں عالم مثال رکھا گیا ہے۔کما ذکرہ الشاہ ولی اللہؒ فی الحجۃ البالغۃ وسر و فیہ، احادیث کثیرہ۔اور مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زوراء اور اس کے حواشی میں اس کی تصریح بھی کر دی ہے۔علامہ دوانی کی یہ تحقیق عربی عبارت میں المصالح العقلیہ کے ص ۳۹۴ تا ۳۹۹ پر دیکھی جا سکتی ہے، جس کے ساتھ مفتی جمیل احمد تھانویؒ کا اردو ترجمہ اور حواشی بھی شامل ہیں۔یہاں ہم اختصار کے ساتھ محقق دوانی کی تحقیق کا بعض حصہ اردو میں پیش کرتے

ہیں: اگر یہ خیال ہو کہ ''عرض حقیقت میں خود جوہر کیسے بن سکتا ہے (یعنی عمل جو عرض ہیں، جوہر جسم دار کیسے بن سکتے ہیں) اور باہر کی موجود شے اور ذہن کے موجود معنی ایک کیسے ہو سکتے ہیں، حالانکہ سب کی ذاتیں اور حقیقتیں الگ الگ ہیں، تو ہم جواب دیں گے کہ ہم تم پر پہلے واضح کر چکے ہیں کہ کسی چیز کی حقیقت اس کی صورت سے الگ شے ہوتی ہے، کیونکہ چیز کی حقیقت وذات، اپنی ذات وخالص حقیقت کے اعتبار سے ان تمام صورتوں سے خالی ہے جن میں وہ ظاہر ہوا کرتی ہے۔ لیکن کبھی ایک صورت میں ظاہر ہوتی ہے، کبھی دوسری میں۔ اور یہ صورتیں دونوں بالکل الگ الگ ہیں۔ مگر وہ ذات وحقیقت جو ان دونوں کے اندر اُن کی جگہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ظاہر ہو رہی ہے، ایک ہے۔ اور یہ اُس قول کے کس قدر مشابہ ہے جو فلسفہ والے کہا کرتے ہیں کہ سب جوہر ذہن میں موجود ہونے کے اعتبار سے عرض ہیں جو ذہن کے ساتھ قائم اور اس کے محتاج ہیں۔ پھر یہی جوہر ذہن سے باہر خود بخود بغیر دوسرے کے محتاج ہوئے قائم ہیں۔ تو جب تم یہ یقین کر سکتے ہو کہ ایک ذات وحقیقت ایک مقام پر (ذہن میں) تو عرض کی صورت میں محتاج ہو کر ظاہر ہوتی ہے اور دوسرے مقام (ذہن سے خارج) میں مستقل غیر محتاج صورت بن سکتی ہے، تو تم اِس نظریہ کو ایسا مانوس کرنے والا بنا سکتے ہو جس کے ذریعہ طبیعت کے متنفر ہونے کے حملے کو توڑ سکتے ہو، جب تک کہ تمہارے پاس یقین (وحی) پہنچے اور کھلا کنارہ (اُفُقِ مبین) بلند ہو کر سامنے آجائے۔

(المصالح العقلیہ کے ص ۳۹۵ تا ۳۹۶)

پس اس تقریر سے جواب ہو گیا۔ استدلال علی امتناع نقل الاعمال بامتناع نقل الاعراض کا اور اسی سے مُستَدِل کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقا (عرضوں کا دو وقت تک باقی نہ رہنا) واعراض اور دلیل یعنی من جاء بالحسنۃ۔ الآیت (جو نیکی لائے گا، اُس کو دس گنا ہے) کا جواب بھی مستفاد ہو گیا۔..... عدم بقاء اعراض کا تو یہ جواب ہوا کہ اگر یہ عدم بقاء مان لیا جائے، گو اس پر کوئی دلیل صحیح قوی قائم نہیں ہوئی۔ مگر ماننے کی تقدیر پر وہ عدم بقاء درصورت عرض کے، عرض ہونے کے ہے یعنی (عرضوں کے دو زمانوں تک باقی نہ رہ سکنا، اُن کے عرض ہی ہونے کی وجہ سے ہے، جب وہ جوہر بن جائیں گے، پھر یہ بات نہیں) اور اگر بمجر دصدور (یعنی محض ارتکابِ عمل سے یا اداءِ فعل سے ہی۔ف) دوسرے عالم میں بصورت جوہر، یہ (فعل وعمل۔ف) منتقل ہو جاوے، تو پھر بقا میں (کیا) امتناع ہے! اور استدلال بالآیۃ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لی جاوے (کہ حق تعالیٰ نے مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَۃ فرمایا ہے مَنْ عَمِلَ بِالْحَسَنَۃ نہیں فرمایا، جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصدرِ عمل

یعنی روحِ انسانی ہے۔ف)، توجب یہ عمل جوہر بن گیا تو وہ بھی بہ (یعنی روحِ انسانی) اس پر بھی مثل روح حسن کے صادق آتا ہے (کہ جیسے عمدہ اور نیک روح جوہر ہے، یہ بھی جوہر ہے۔ف)۔

اعمال کا وزن ہونا یعنی عرض کا جوہر بن جانا: ایک تحقیقی مطالعہ:

اگر انصاف سے غور کیا جائے تو عرض کا جوہر ہو جانا جس کا کہ تقریرِ مذکور میں دعوی کیا گیا ہے اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جوہر عرض ہو جاوے (کیونکہ جوہر وہ ہے جو بذاتِ خود موجود ہو، کسی کا محتاج نہ ہو، گویا جوہر ایک وجودی شے ہے۔ اور عرض وہ ہے جو اپنے موجود ہونے میں کسی کا محتاج ہوتا ہے، گویا یہ ایک عدمی شے ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ وجودی کا ثبوت بنسبت عدمی کے زیادہ مشکل ہے۔) اور (یہاں حال یہ ہے کہ۔ف) حصول الجواہر فی الاذہان میں شب وروز اس (وجودی شے جوہر) کے وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت میں اس کا وقوع کیا مستبعد ہے! سو یہاں (دنیا میں۔ف) حصول فی الذہن (جوہروں کے ذہن میں آنے۔ف) کے وقت جواہر سے لباس مادہ کا منخلع ہو کر وہ موجود فی الموضوع (یعنی ایک مروض اور محل میں موجود اور اس کا محتاج۔ف) ہو جاتا ہے، وہاں (آخرت میں۔ف) وزن وغیرہ کے وقت عرض (یعنی عملوں۔ف) پر مادہ ملبوس ہو کر وہ موجود لا فی موضوع (بلا معروض ومحل کے مستقل موجود۔ف) ہو جاوے تو اس میں کیا عجب اور بعد ہے۔

اور راز اس میں یہ کہا جاوے گا کہ جوہریت اور جوعرضیت ذاتیات سے نہیں ہیں (یعنی جوہر ہونا اور عرض ہونا، چیزوں کی ذات یا ذات کا جز نہیں کہ کبھی اُن سے جدا ہی نہ ہو سکے۔) منجملہ کیفیاتِ ظہورِ حقیقت کے ہیں (یعنی ہر حقیقت کے ظاہر ہونے کی ایک ایک کیفیت ہیں۔ محل کا محتاج ہونا نہ ہونا، جیسے اور باہر کہ صفات ہوتی ہیں، یہ بھی ہیں۔ جیب وہ بدل جاتی ہیں، یہ بھی بدل سکتی ہیں ف)۔ اور حکماء کا مقولات عشرہ کو اجناسِ عالیہ ماننا، نہ کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ بداہت، اس کی مُسلّم ہے، خاص کر جب اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہیں کہ عرضِ عام اور جنس میں اسی طرح خاصہ اور فصل میں فرق کرنا بہت دشوار ہے۔....

مقالہ مولانائے روم کو حل کرتے ہوئے ایک تحقیق اور ذکر کی گئی ہے: ''تحقیق مقام آں است کہ جوہریت وعرضیت از ذاتیاتِ حقائق نیست'' کہ جوہر ہونا اور عرض ہونا، چیزوں کی ذاتوں، حقیقتوں کے اجزاء میں سے نہیں ہیں، یعنی ذات سے باہر کی صفتیں ہیں۔ اور مولانا بحر العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اس کی تائید کی ہے، اور یہ سوال کہ عرض کا جوہر ہونا، کسی طرح اِس کو عقل قبول نہیں کرتی، دوسرے سوال سے معارض ہے، کہ جوہر کا

عرض ہوجانا باوجود روز وشب کے وقوع کے، آج تک عقل اس کی کنہ کو نہیں سمجھ سکی، واللہ مجھ کو تو جب اس میں غور کرتا ہوں، حیرت ہوتی ہے کہ الٰہی اس قیام الصورۃ بالذہن واتصاف الذہن بالصورۃ (صورت کے ذہن میں قائم ہونے اور ذہن کے اُن کی صورتوں سے موصوف ہونے) کی کیا حقیقت ہے اور کیا کفیت ہے۔ اور اِس حال ومحل یعنی (آنے والی) صورت و (اُس کی جگہ یعنی) ذہن میں کیا علاقہ ہوجاتا ہے، اوراس حلول سے ذہن میں کیا تأثر ہوجاتا ہے اور حقیقت موجودہ فی الاعیان میں تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہوجاتا ہے (ذہن سے باہر والی چیزوں کی حقیقت وذات میں مادہ سے خاکی ہونے کی تبدیلی کیسے ہوتی ہے کہ مادہ کا تقاضا یہ تھا کہ کسی معروض ومحل کا محتاج نہ ہو، مگر ذہن میں آتے ہی وہ محتاج بن جاتا ہے اور اس کی خاصیت تبدیل ہوجاتی ہے)، کچھ سمجھ میں نہیں آتا۔ مگر شب وروز کے وقوع سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا، گو کیفیت وحقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو ہے۔ چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہوسکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے، اوراس کا عکس یعنی عرض کا جوہر بننا۔ چونکہ نشاطِ دنیویہ میں ایسے بیّن طور پر جس میں کسی تاویل وعذر کی گنجائش نہ رہے، نہیں دیکھا جاتا، اس لئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیت میں دونوں یکساں ہیں۔

ایک اور توجیہ: اگر باوجود اس قدر بسط وایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض (عرضوں کے جوہر بننے کو) کو قبول نہ کرے، تو وہ نقلِ اعمال کی دوسری توجیہ اِس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہراً اعراض ہیں، مگر واقع میں وہ جواہر ہیں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ ان کو بہت عقلا نے اعراض سمجھا، مگر دوسرے عقلاً نے ان کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا۔ جیسے قدما میں کیفیتِ شم میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا کیفیت مشموم سے مُتکیّف ہوکر شامہ کی مُدرِک ہوتی ہے یا مشموم سے کچھ اجزاء منفصل ہوکر شامہ تک پہنچتے ہیں۔ یا اب متاخرین میں بعض فلاسفر نے نورِ شمس وغیرہ کو، اب تک عرض کہا جاتا تھا جوہر مانا ہے، پس اِسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو، فوراً اُس عامل سے کچھ اجزاء جوہر یہ غیر مبصرہ للعامہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیۃ العمل منفصل ہوکر (یعنی جوہر جو عام لوگوں کو محسوس نہ ہوتے ہوں، عمدہ ہوں یا خراب ہوں، عملوں کی کیفیتوں کو لئے ہوئے ہوں، عمل والے سے جدا ہوکر) دوسرے کسی عالم مین کسی طریق سے منتقل ہوجاتے ہیں۔ اور وہاں بصُوَرِ مناسبہ (مناسب صورتوں میں) محفوظ رہتے ہیں، اور قیامت میں وہی معروض اور موزوں (پیش کئے ہوئے اور تولے ہوئے) ہوجاویں اور بعض اہلِ کشف سے جو منقول ہے کہ انہوں نے غسل

خانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کر لیں۔کسی نے پوچھا،تو فرمایا،اِن قطرات میں مجھ کو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے۔سو عجب نہیں کہ اس پانی میں اُن ہی اجزاء میں سے بعض اجزاء موجود ہوں اور وہ ہیئتِ زنائیہ اُن اجزاء میں حال ہو(یعنی وہ بدکاری کی ساری صورت اُن جزؤں میں حلول کر رہی ہو)اور اسی طرح اُن کو مکشوف ہو گئے ہوں۔

میں نے اپنے استاذ(مولانا یعقوب صاحب)علیہ الرحمۃ سے قَوْلہ تعالیٰ ’’وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا‘‘ کی تفسیر میں سنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آوے گی۔مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آوے گا۔زانی زنا کرتا ہوا۔سو عجب نہیں کہ وہ اجزاء اِس ہیئت سے نظر آویں اوران اجزاء کی شکل عامل کی سی ہو اور اہلِ محشر کے بصر میں خاصیت خورد بین کی پیدا ہو جاوے،کہ وہ اجزاء خوب بڑے بڑے ہو کر اُس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں۔(المصالح العقلیہ ’’ارضی الاقوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال‘‘ ص ۳۸۵ تا ۴۰۴ بحوالہ مکتوبِ خبرت بابت ۱۳۳۴ھ جس کے متعلق مولانا تھانویؒ نے لکھا ہے کہ:چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی ان کا صور جوہریہ میں اوفق بظواہر الکتاب والسنۃ ہے،اس لئے اس قول کو ارضی ال اقوال کہا گیا۔وللہ الحمد علی اعلم وافہم)

انتباہِ دہم پر تمہیدی گفتگو

یہ انتباہ مسائل سائنس پر مشتمل ہے۔ اس باب میں ایک بدمذاقی یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں ڈھونڈ ھ ڈھونڈ ھ کر سائنس اور طبیعات کے مسائل نکالے جاتے ہیں اور اس کو بڑا کمال گمان کیا جاتا ہے حالانکہ:

’’شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیہ سے بحث کرنا مقصود ہی نہیں، البتہ تکمیل مقصود کے لئے ضمنا وتبعاً کچھ مباحث مختصر طور پر وارد ہیں جن کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لئے ضروری نہیں کہ ان کا شریعت کے اصل مقصود سے تعلق نہیں‘‘ لیکن چونکہ خدا کے کلام میں وارد ہیں، جس کے علم کی صحت وصدق میں کلام نہیں ہوسکتا۔ ’’اس لئے جس قدر اور جس طور پر وہ وارد ومنصوص ہیں چوں کہ وہ کلام صادق میں واقع ہیں، لہذا اس کے خلاف یا ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے۔ اس لئے ایسے اعتقاد یا دعاوی کی تکذیب کو ہم واجب سمجھیں گے۔ مثلا، بشر اول کا مٹی سے پیدا ہونا جو نصوص میں مصرح ہے اس کی بنا پر مذہب ارتقا کا یہ کہنا کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے، یقیناً باطل ہوگا۔ اس لئے کہ نص میں تو اس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارض ہے نہیں، نہ ڈارون کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے۔ اسی طرح رعد وبرق وبارش کا مسئلہ ہے۔ ’’روایات میں ان کے تکون کی جو کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بنا پر کہ بعض آلات وتجربات کے ذریعہ ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کر لیا گیا ہے، اس لئے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس پر مضطر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی۔ ’’لیکن تعارض کی کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ کبھی ایک طرح کے اسباب سے ان کا تکون ہوتا ہو کبھی دوسری طرح کے اسباب سے۔ اسی طرح مثلا امراض کے متعدی نہ ہونے کی روایات کا تجربہ کی بناء پر انکار کیا جاتا ہے۔ ’’سوتامل سے اس میں بھی تعارض نہیں۔ کیوں کہ تعدیہ کی نفی کے یہ معنیٰ ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، کہ کبھی اس کے خلاف ہو ہی نہیں۔ اور وہ بلا اذن خالق خود موثر ہو، نہ مشاہدہ سے اس طرح کا ضروری تعدیہ ثابت ہوا، بلکہ مشاہدہ تو اس کے خلاف ہے کیوں کہ کبھی (بلکہ بارہا) تعدیہ نہیں بھی موثر ہوتا۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہے۔

انتباہ دہم
متعلق بعض کائناتِ طبعیّہ

حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے عربی میں ایک رسالہ درایۃ العصمۃ کے نام سے تحریر فرمایا تھا، جس میں سائنس کے بنیادی اصول اور شریعتِ اسلامی سے مزاحم مسائل کا ذکر کرکے اُن کی حقیقت ونوعیت واضح کی تھی اور علمِ کلام کے اہم اصولوں کا جامعیت کے ساتھ تذکرہ کیا تھا۔ موقعہ کی مناسبت سے، ضروری اجزاء کا ماحصل بیان کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں: 'فلاسفہ جدیدہ اور اہلِ سائنس نے انکارِ خدا پر بنیاد رکھ کر تکوُّناتِ عالم اور نظامِ عالم کے باب میں درج ذیل چند مسائل کا اِختراع کیا:

(الف) سماوی وارضی تمام کائنات کی انواع واقسام کی مخلوق بطور انشقاق وارتقاء کے وجود میں آئی۔

(۱) اس کا مُکَوِّنِ اول مادہ زُلالی ہے جو بہت سے جامد وسیال عناصر سے ترکیب شدہ ہے۔ اس میں اغتذا انقسام اور توالد کی خصوصیات ہیں جسے بروتوپلاسما (Protoplasm) کہتے ہیں۔ اس مادہ میں ترقی اور توالد ہوتے ہوتے نبات کی نہایت سادہ شکل پھر اس سے دوسرے نباتات، اسی طرح حیوانات اور حیوانات سے انسانوں کا وجود وظہور عمل میں آیا۔

(۲) تباین الافراد: افراد اپنی اصل کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مشابہت نہیں رکھتے، اسی مباینت کا ثمرہ ہے مذکر ومؤنث صنفوں کا ظہور۔

(۳) تنازع للبقاء بین الافراد: قوی افراد باقی رہتے ہیں۔ ضعیف وغیر متحمل افراد ہلاک ہوجاتے ہیں۔

(۴) انتخاب طبعی: طبیعت اپنے لیے جس چیز کو احسن واکمل سمجھتی ہے، اُسی صورت کو اختیار کرلیتی ہے۔

(۲) انسان منجملہ حیوانات کے ایک حیوان ہے جو ارتقائی طور پر انتخاب طبعی کے تحت اس مخصوص صورت اور مرحلہ تک پہنچا۔

(ج) انسانی عقل وحیوٰۃ اور انسانی ادراک عناصر کے اجزاء صغیرہ کے باہم فعل وانفعال کا نتیجہ ہے اور انسانی عقل اور دوسرے حیوانات کی عقل میں فرق صرف کمیت اور مقدار کا ہے۔

سائنسی مسائل کے جواب کا اصول:

’’اصولی طور پر یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ مخلوق کی رہنمائی خالق کی معرفت کی طرف کی جائے اور مخلوق کا خالق سے رابطہ بحال کیا جائے، اسی طرح کیفیت عبادت اور وہ احکام جن سے انتظام معاش قائم ہو اور معاد بہتر ہو، ان کا بیان مقصود ہے۔ علوم کونیہ، کیفیت خلق عالم کے مباحث شریعت کا مقصود نہیں ہیں۔ ہاں مقاصد کی تحصیل میں جس قدر ضرورت تھی بطور اجمال کے بقدر ضررت ان کا ذکر کیا گیا مثلاً آسمان وزمین کا پیدا کرنا ان کا عدم سے وجود میں لانا، نوع بنوع مخلوقات میں اختلاف کی نوعیت اور نظام جس سے لوگوں کے لیے عالم کے معبود وخالق کے وجود پر عقلی دلیل قائم ہو سکے۔

اب سمجھنا چاہیے کہ فلسفہ جدیدہ اور سائنس میں جو چیز قطعی طور پر ثابت ہے دلیل شرعی اس کا انکار نہیں کرتی، کیوں کہ دو قطعی دلیلوں میں ٹکراؤ نہیں ہوسکتا اور جو بات شریعت میں قطعی طور پر مذکور ہے، مثلاً: سات آسمان اور سات زمین کا ہونا، تمام مخلوق کا حادث ہونا، کواکب کا آسمان میں ہونا اور عوالم کی ہر نوع کی تخلیق مستقل طور پر ہونا نہ کہ انشقاق وارتقا کے طریقہ پر، ان چیزوں کی نفی پر کوئی قطعی عقلی دلیل قیامت تک قائم نہیں ہوسکتی اور جو دلیل بیان کی جاتی ہیں مثلاً ارتقا میں وہ محض مفروضات وتخمینے ہیں، بعض میں محض تحکم ہے بعض میں بے بنیاد دعوی ہے مثلاً ملائکہ کے انکار کا دعویٰ۔ جہاں تک فروع کا اصول کے صفات میں مبائن ہونے کا مسئلہ ہے تو یہ نباتات وحیوانات ہی میں نہیں اور نہ ہی محض فروع واصول میں بل کہ تمام موجوجات میں یہ چیز جاری وساری ہے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ظہور ہے تا کہ تمام انواع کے افراد میں تمیز وتفریق ہو سکے کیوں کہ اگر تمام انواع کے افراد ایک ہی صورت پر ہوتے تو اشتباہ پیدا ہو کر نظام عالم میں اختلال واقع ہو جاتا اور انتخاب طبعی جس کو کہا جارہا ہے تو یہ بھی تو ممکن ہے کہ بطور تخلیق کے یہ بات ہو کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ادنی اور ضعیف مخلوق کو پیدا کیا ہو اس کے بعد اس سے زیادہ قوی اور اعلی مخلوق، ادنی اور کمزور مخلوق سے نکالنے کے بجائے مستقلاً پیدا کی ہو جس سے قوی کے لیے ضعیف سے تنازع للبقاء کی نوبت ہی نہ آئی، پھر اس سے زیادہ قوی اور اعلی مخلوق مستقلاً پیدا کردی ہو اسی طرح سلسلہ چلتا آرہا ہو یہاں تک کہ موجودہ تمام انواع ظہور پزیر ہوگئی ہوں، ایسی صورت میں ارتقا کا نظریہ از روئے عقل بھی بے گمان ہو کر مشکوک ہو جاتا ہے، اور ظواہر نصوص کی تائید کے ساتھ نظریہ خلق ہی راجح ہو جاتا ہے، اس طرح جب نظریہ ارتقا بے ثبوت ٹھہرا تو اس نظریہ پر انسان اور بندر کا اصل واحد سے پھوٹ کر (بطور انشقاق) نکلنے کی بنیاد بھی

ظاہر ہے کہ نہیں رکھی جاسکتی۔

سائنسدانوں کی باقی چیزوں میں جن کا تعلق تحقیقات مشاہدات سے ہے صرف اتنی خطا ہے کہ وہ ان کا فاعل حقیقی مادہ کو قرار دیتے ہیں اور یہ باطل ہے بل کہ ان کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔اور ہاں انسان کے لیے روح ہے جو مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اسے لذت والم کا احساس ہوتا ہے۔اس عقیدہ کی نفی پر اہل سائنس کے پاس کوئی برہان عقلی قطعی یا ظنی نہیں ہے۔اسی سے عذاب قبر کے متعلق اشکالات بھی دور ہوگئے۔رہا اعتقاد معاد،تو اُس پر نجات حقیقی کا مدار تو ہے ہی، عالم دنیاوی کے نظام کا دارومدار بھی اسی پر ہے، کیوں کہ خواہشات،شہوات،لذات کی ہوس کا مقابلہ محض قوانین اور قوانین کا علم نہیں کرسکتے۔بل کہ نفوس کو مضرتوں سے بچانے اور طریق خیر کی اتباع پر آمادہ کرنے والی چیز ایمان بالمعاد اور مکافاۃ علی الاعمال ہی ہے۔اگر انکار کیا جائے تو اس سے بڑا کوئی شر نہیں۔**فحصل ان انکار المعاد شر لایماثله شر.** (الشطر الثانی: درایة العصمة از:حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ:ص۵۷تا۱۹ملخصاً)

آگے کتاب الانتباہات المفیدہ کی عبارت ہے،فرماتے ہیں:

ہر چند کہ شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیَّہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لیے بالتبع کچھ مباحث اس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں۔سو اگر چہ ہم کو اس کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرض شریعت سے تعلق نہیں رکھتی۔لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے چوں کہ کلام صادق میں واقع ہے لہذا اس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے اس لیے جائز نہیں اس لیے ہم ایسے عقائد یا دعاوی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے بطور انموذج کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نا مناسب نہ ہوگا۔

(۱)اولِ بشر کی تخلیق:

منجملہ ان کے اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مُصَرّح ہے۔اِنِی خَـالِـقٌ بَشَراً مِنْ طِیْنٍ فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوحِی فَقَعُواْ لَهٗ سَاجِدِیْن

اس (اول بشر)ں کی نسبت بنا بر مذہب ارتقاء کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کرکے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے یقیناً باطل ہوگا،اس لیے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے اور کوئی دلیل عقلی معارض اس کے ہے

نہیں نہ ڈارون کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اس نے اپنی تخمین سے یہ حکم کر دیا اور نہ مقلدین ڈارون کے پاس جیسا کہ ان کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈارون کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اس کی ناتمام ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی اصل میں تو اس طرح کہ اس کے اِس قائل ہونے کی اصل اور مبنیٰ جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ دہری ہونے کہ خالق سبحانہٗ کا منکر ہے اس لیے مذہب کا قائل ہونا اس کو ممکن نہ ہوا اور مذہب ارتقاء ایجاد کرنا پڑا پس لامحالہ ہر شئی کے تکون کی طبعی علت اور کیفیت نکالنا اس کو ضرور ہوا، پس انسان کی پیدائش میں اس نے یہ احتمال نکالا اور جو شخص خدا کے وجود کا قائل ہے جیسے اہل ملت خصوص اہل اسلام ان کو خود مذہب ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں مذہب خلق کے قائل ہو سکتے ہیں اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں۔ اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو مضطر کیا یعنی انکار صانع خود اس اصل میں اہل اسلام اس سے متفق نہیں، پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔ رہی فرع اس میں اس لیے تقلید ناتمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقاء کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہل اسلام چوں کہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا تو حد وارد ہے اس کے قائل ہو نہیں سکتے لہذا فرع میں موافقت نہ ہوئی جیسا اس زمانے میں بیباک ناعاقبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے آدم اس کا نام ہے نعوذ باللہ منہ۔ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی از یں سو راندہ از اں سو ماندہ کی مثل صادق آ گئی۔ (اِدھر سے بھی دھتکارے گئے، اُدھر سے بھی پھٹکارے گئے۔ ف)

اولِ بشر کی تخلیق کے متعلق مذکورہ بالا مضمون بالکل واضح ہے، البتہ آسان پیرایہ میں حضرتؒ ہی کے الفاظ میں، اِس کی تعبیر اِس طرح ہے کہ ڈارون اور اُس کے متبعین کہتے ہیں کہ ’’سب سے پہلے ایک مادہ مطلقہ موجود تھا اور پھر تحرک سے اس میں حرارت پیدا ہوئی اور شمس وغیرہ بنا۔ اور اس کے بعد پھر نباتات بنے پھر حیوانات بنے ان میں بندر بنا اور بندر یکا یک جست کر کے انسان بن گیا۔ اسی طور پر وہ تمام حیوانات و نباتات میں اسی کا

قائل ہے کہ ایک دوسرے سے نکلتے چلے آئے۔ (اشرف الجواب ۳۷۴)........ یہ تو ان سائنسدانوں کا حال تھا جو خدا کے منکر ہیں اب ان سائنس دانوں کا حال سنئے جو برائے نام خدا کے قائل ہیں۔ ان میں سے ایک صاحبِ علم کا قصہ ہے کہ جب انہوں نے دیکھا کہ قرآن میں آدم علیہ السلام کا قصہ ڈارون کی تحقیق سے مصادم ہے تو وہ بولے کہ شاید وہ پہلا بندر جس نے انسان کی طرف سب سے پہلے ترقی کی ہے (نعوذ باللہ) آدم علیہ السلام ہی ہوں **استغفر الله، استغفر الله،** میرے تو رونگٹے کھڑے ہوگئے ہیں اس بات کی نقل سے بھی اسی لئے میں نے کہا تھا کہ یہ لوگ جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اور خدا کا قائل بتلاتے ہیں یہ محض وضع داری ہے۔ ورنہ حقیقت میں یہ خدا کے قائل نہیں بھلا ڈارون کو تو اس قول پر اس بات نے مجبور کیا تھا کہ وہ خدا کو فاعل نہیں مانتا طبیعت کو فاعل مانتا ہے، اور طبیعت دفعۃً ترقی نہیں کرسکتی تدریجاً ترقی کرتی ہے کہ پہلے اجسام بسیط یعنی عناصر کی صورت اختیار کی پھر اس سے ترقی کر کے جمادات مرکبہ کی صورت اختیار کی پھر اس سے ترقی کر کے حیوانات کی صورت اختیار کی پھر حیوانات میں سے کسی نے ترقی کر کے انسان کی صورت اختیار کرلی مگر جو شخص خدا تعالیٰ کو فاعل مختار مانتا ہو اس کو اس قول کی طرف کس چیز نے مضطر کیا۔ اس کے نزدیک اس میں کیا استحالہ ہے کہ خدا تعالیٰ آدم علیہ السلام کے پتلے کو مٹی اور پانی سے بنا کر دفعۃً اس کو انسان بنا دیں اس ظالم کو ڈارون کی تقلید پر کس بات نے مجبور کیا کہ وہ خواہ مخواہ ایک نبی کی توہین پر آمادہ ہوتا ہے پھر اس میں علاوہ توہین نبی کے یہ بھی خرابی ہے کہ یہ تاویل ڈارون کے قول پر غلط ہے کیوں کہ ڈارون اس کا قائل نہیں کہ دنیا میں صرف ایک ہی بندر ترقی کر کے انسان ہوا ہو جس کی نسل میں یہ سب انسان ہیں وہ تو یہ کہتا ہے کہ جس وقت بندر کی طبیعت نے ترقی کی ہے تو ایک خاص وقت میں ہر جگہ ہزاروں لاکھوں آدمی بن گئے اور یہ سب ایک کی نسل سے نہیں تو اس شخص نے ڈارون کی تقلید میں قرآن کے اندر تحریف کی اور وہ تحریف بھی ڈارون کے یہاں قبول نہ ہوئی تو ادھر سے بھی گئے ادھر سے بھی گئے ؎

نہ خدا ہی ملا، نہ وِصالِ صنم   نہ ادھر کے ہوئے، نہ اُدھر کے ہوئے۔"

(اشرف الجواب ۵۳۶)

"اکبر حسین صاحب جج الہ آبادی نے ایک نیم نیچری مولوی سے دریافت کیا کہ ڈارون نے تو انسان کی اصل بندر ہونا؟ جس کی تم تقلید کرتے ہو مگر آیت قرآنیہ قطعی موجود ہے کہ انسان اول آدم علیہ السلام ہیں اور سب ان کی نسل ہیں ان مولوی صاحب نے جواب دیا کہ ممکن ہے آیت کی توجیہ یہ ہو کہ جو بندر اولاً انسان ہوا ہو وہ آدم

علیہ السلام ہی ہوں! فرمایا یہ کتنی بڑی گستاخی ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام کو بندر قرار دیں نعوذ باللہ من ذلک) اکبر حسین نے کہا یہ بھی ڈارون کے اصول پر منطبق نہیں ہوتا وہ تو اس کا قائل نہیں ہے کہ اول ایک بندر انسان ہوا تھا وہ تو کہتا ہے کہ بندر کی نوع انسان اسطرح بن گئی کہ کچھ افراد امریکہ میں کچھ افریقہ میں کچھ کہیں اس کا جواب ان سے نہ بنا....علاوہ اس کے اصل مسئلہ کے متعلق میں کہتا ہوں کہ ڈارون کو تو اس مسئلہ کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ وہ صانع عالم کا منکر ہے تو ہر حادث کے لئے کوئی صورت اس کو گھڑ نا پڑی مگر ایک مسلمان جو صانع کا قائل ہے اس کو اس کی کیا ضرورت ہوئی۔''

(ملفوظات جلد۱۴ کلمۃ الحق ص ۸۷تا۸۸)

کتنے افسوس کی بات ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تو فرمائیں کہ انسان کی اصل انسان ہے.................. تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے پر تو شبہ کیا جاتا ہے۔اور ڈارون کے کہنے پر یقین کرلیا جاتا ہے یہی ایمان ہے؟ ڈارون تو صانع کا قائل نہیں تھا اس لئے ایسی بعید اور بیہودہ تاویلیں کرتا تھا۔مگر ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ صانع کو مانتے ہیں اور پھر ایسی مہمل تاویلوں سے قرآن پر شبہ کرتے ہیں شاید کوئی یہاں یہ کہے کہ ہم کو تحقیقات جدیدہ سے قرآن پر شبہ اس سے ہوتا ہے کہ حکماء کا تو مشاہدہ ہے اور اسی بناء پر ہم کو قرآن پر شبہ ہے کہ مشاہدہ کے خلاف کیوں ہے یہ پہلے سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات ہے میں کہتا ہوں کہ آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔ کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہوکر اُس سے ایک صورت پیدا ہوگئی، پھر شمس وکواکب ہوئے، نباتات ہوگئی اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات میں ایک خاص نوع بندر بھی تھی پھر بندر یکا یک جست کر کے انسان ہوگیا۔

(۲) رعد، برق ومطر کا تکوُّن:

اور منجملہ ان امور کے رَعد وبرَق ومطَر کا تکون ہے کہ روایات میں جو ان کے تکون (میکانیہ۔ف) کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بناء پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کرلیا گیا ہے اس لئے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بیشک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس کی طرف مضطر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے ان کا تکون ہوتا ہو کبھی دوسری نوع کے اسباب سے اور نہ روایات میں ایجابِ کلّی کا دعویٰ ہے اور

مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا دونوں جگہ قضایائے جزئیہ یا مہملہ کہ قوت جزئیہ میں ہے حاصل ہوتے ہیں۔ اور دو جزئیہ میں تناقض (یعنی تعارض) نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات کی تکذیب کی کیا ضرورت ہے!

رعد کے متعلق حدیثوں میں وضاحت: ''حدیثوں میں رعد کا ایک فرشتہ ہونا اور برق کا اس کے تازیانہ کی چمک ہونا وارد ہے، تو جس طرح ہیکل انسانی چند عناصر کے اجتماع سے بنتی ہے اور اس کے اندر روح پھونک دی جاتی ہے جو محسوس نہیں ہوتی، اسی طرح اگر رعد کی ہیکل تو یہی ہو جس کو حکماء نے سمجھا ہے اور اس ہیکل میں اللہ تعالیٰ ایک روح پیدا کر دیتے ہوں اور وہ روح فرشتہ ہو اور وہ ہیکل اور روح مل کر اس لمعانِ برقی کے فاعل ہوں اور اس کو بادلوں کی حرکت اور تقاطر میں دخل ہو۔ پس حکماء نے ہیکل وصورتِ لمعان کو بیان کر دیا ہے اور شارع نے روح اور حقیقت کو، جس کا نام فرشتہ اور سوط ہے، تو اس میں کیا تخالف ہے۔ (امدادالفتاوی جلد ۶، ص:۱۵۴۔ ۱۵۵)

چنانچہ رعد و برق کے تکونِ طبعی کے متعلق بھی یہی بات ہے کہ ممکن ہے کبھی تو وہی سبب ہوتے ہوں جو اہل سائنس بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے طرق سے بھی پیدا ہوتے ہوں جیسا کہ روایات میں رعد و برق کا سبب سوط الملک بتایا گیا ہے۔

رعد و برق کے بارے میں ارسطو وغیرہ کا خیال تھا کہ بادل میں زمین سے بلند ہونے والے دھوئیں کے آتشی اجزاء پھنس جاتے ہیں اور بادل کی مضبوط تہوں کو زور سے پھاڑتے ہیں اس توڑ پھوڑ سے زبردست کڑک اور چمک پیدا ہوتی ہے یہی رعد و برق کی حقیقت ہے۔ لیکن سائنسدانوں کا کہنا ہے کہ بادل کے اندر مثبت و منفی قوتوں کا باہمی تصادم رعد و برق اور بجلی گرنے کا باعث ہے برق کی حقیقت کے باب میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں:

''علی گڈھ جانا ہوا تو کالج والوں نے سائنس کے کمرہ کی بھی سیر کرائی اور بجلی کے تصرفات دکھلائے تو قدرت کے کرشمے نظر آتے تھے کہ حق تعالیٰ نے کیا کیا چیزیں پیدا کی ہیں اور انسان کو سب پر غالب کیا ہے۔ اس کے بعد میں نے وعظ میں اس کے متعلق بیان کیا کہ اہل سائنس کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ بجلی اور آسمانی بجلی ایک ہی ہیں۔ تو یوں کیوں نہ کہا جاوے کہ یہ بھی دو قسم کی ہوتی ہے ارضی اور سماوی۔ ارضی وہ ہے جو صناع

خاصہ سے بن سکتی ہے جو یہ موجود ہے اور سماوی وہ جو شریعت میں ثابت ہے اور جس کی حقیقت سوط الملک ہے، اس کو کالج والوں نے بہت پسند کیا۔ اس مجمع میں چند پروفیسر اور ماسٹر بھی تھے ان کو تو بہت ہی حظ ہوا۔'' ''یہ توجیہ وتکلف نہیں بل کہ توضیح وتحقیق ہے یعنی حقیقت کا اظہار۔ جو شخص دونوں میں منافات سمجھتا تھا اس کو حقیقت سمجھا دی۔'' (ملفوظات حکیم الامت: جلد۲۳،۱۲۵، جلد۵۔ الافاضات الیومیہ ص۵۵)

مطر (بارش) کے متعلق قرآنی وضاحت: '' قرآن سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ پانی آسمان سے آتا ہے، تو اس میں فلسفہ کی کوئی مخالفت نہیں۔ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ملائکہ کے ذریعہ سے آسمان سے پانی بادلوں میں بھر دیتے ہوں، جس طرح مشک کنویں سے بھر کر گھر کے برتنوں میں پانی چھوڑ دیا جاتا ہے اور ادھر زمین سے ابخرے اٹھتے ہیں۔ دونوں جمع ہوکر برستے ہوں یا کبھی صرف ابخروں کا پانی بنتا ہو، کبھی صرف آسمان سے بھر دیا جاتا ہو۔ غرض یہ کہ ایک شے کے دوسبب ہوں۔ ایک کو حکماء نے دریافت کیا، دوسرے کی خبر نصوص میں دے دی گئی۔

جس طرح طاعون کے جمیع آثار کا فاعل تحقیقِ قدیم کے موافق مادۂ سمّیہ تھا اور تحقیقاتِ جدیدہ سے کیڑوں کا فاعل ہونا ثابت ہوا۔ پس مادہ محسوس ہے اور کیڑے بدون آلات کے غیر محسوس۔ اسی طرح آثارِ سحابیہ کا فاعل اہل مشاہدہ کے نزدیک صرف سحاب ہے اور مدرکینِ حقائق کے نزدیک فرشتہ جو کہ آلاتِ متعارفہ سے بھی محسوس نہیں ہوتا اس کے ادراک کے لئے دوسری قوتِ قدسیہ کی ضرورت ہے یا یہ کہ کبھی یہ آواز اور چمک محض سحاب سے ہو اور کبھی فرشتہ کی صورت اور سوط ہو، یہ بھی ممکن ہے۔ نہ شارع کے کلام میں کوئی لفظِ حصر ہے نہ حکماء کے پاس کوئی دلیل حصر ہے۔ (امداد الفتاوی جلد ۶، ص: ۱۵۴۔ ۱۵۵)

بارش، بادل: بارش بادل وغیرہ کے تکون طبعی (اسباب طبعیہ) کے فی الجملہ سبب ہونے کا انکار نہیں لیکن ان کے اسباب حقیقی ہونے اور انہیں اسباب میں حصر کے جو اہل ہیئت قائل ہیں وہ صحیح نہیں۔

قرآ کریم کی آیت ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَاءً فَأَسْقَيْنٰكُمُوْهُ﴾

ترجمہ: اور ہم ہی ہواؤں کو بھیجتے ہیں جو کہ بادل کو پانی سے بھر دیتی ہیں پھر ہم ہی آسمان سے پانی برساتے ہیں۔ اس آیت میں ہواؤں کو جو فرمایا کہ بادلوں کو پانی سے بھر دیتی ہے یہ اس اعتبار سے فرمایا کہ جو بخارات مادہ ہے سحاب کا اس کو ہوا طبقۂ زمہریر میں پہنچاتی ہے جہاں اس میں مائیت پیدا ہوتی ہے پس ہوا سبب ہو

گئی سحاب میں مائیت پیدا ہونے کا اوراس کے ساتھ جو فرمایا أَنْـزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ ماء اس کی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ کچھ پانی وہاں پیدا ہو چکا تھا پھر حسب عادتِ الٰہیہ آسمان سے بھی اس میں پانی امداد کے واسطے احیاناًیادواماً بھیج دیا جاتا ہو اس تقریر میں یہ آیتیں مشاہدات وتجربات کے اصلاً مخالف نہ رہیں خوب سمجھ لو۔ **وللہ الحمد علی ما الھمنی ربي وأفهمني والله أعلم واتم.** (بیان القرآن: پ۱۴،سورۃ الحجر:)

(۳) اسباب طاعون:

اور منجملہ ان امور کے اسباب طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وخز جن سے واقع ہوتا ہے سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں اس میں بھی وہی تقریر بالا ہے۔

''طاعون کے متعلق ڈاکٹروں کی تحقیق ہے کہ جراثیم (Yersenia pestis.ف) سے ہوتا ہے۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث شریف میں اس کو وخز جن یعنی طعن جن کا اثر فرمایا ہے تو اس میں کونسا استبعاد (اور تعجب) ہے۔اگر حضور نے بھی ایک سبب کی خبر دے دی اور طاعون مجموعہ پر مرتب ہوتا ہو، تو ان کو کیا حق ہے اس کی تکذیب کا۔(ملفوظات حکیم الامت-الافاضات الیومیہ جلد۵ص۶۸)

اور یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ''......طاعون کے جمیع آثار کا فاعل تحقیقِ قدیم کے موافق مادۂ سمّیہ تھا اور تحقیقاتِ جدیدہ سے (چوہے میں موجود پسو کے اندر پائے جانے والے خاص قسم کے جراثیم یَرْسینِیا پیسٹس .Yersenia pestis کے نام سے موسوم خوردبینی۔ف) کیڑوں کا فاعل ہونا ثابت ہوا۔پس مادہ محسوس ہے اور کیڑے بدون آلات کے غیر محسوس۔(امداد الفتاوی جلد۶،ص:۱۵۴۔ ۱۵۵)

(۴) تعدیہ مرض:

منجملہ ان امور کے مرض کا متعدی نہ ہونا ہے۔اس کا بھی اِس وقت تجربے کی بناء پر انکار کیا جاتا ہے،سو عندالتامل اس میں بھی تعارض نہیں کیوں کہ عدویٰ کی نفی کے یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں،اس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو اور خود مؤثر ہو بلا اذن خالق،اور مشاہدہ سے اس طرح کا عدویٰ ہرگز ثابت نہیں ہوا، بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عدویٰ نہیں بھی ہوتا۔اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ''بعض امراض متعدی ہوتے ہیں لیکن اس طرح نہیں کہ ان کا تعدیہ ضروری اور لازم ہو کہ تخلف ہی نہ ہو بلکہ مثل دیگر اسباب مظنونہ کہ حق تعالیٰ کو منظور ہوا تو تعدیہ ہوا اور منظور نہ ہوا تو نہ ہوا۔''

(ملفوظات جلد ۲۳- کمالاتِ اشرفیہ ص ۳۵۲)

لیکن ''اہل سائنس بالذات تعدیہ کے قائل ہیں کہ امراض کی ذات میں تعدیہ ہے۔لاعدوی میں اس کی نفی ہوتی ہے۔باقی جہاں خداتعالیٰ کا حکم تعدیہ کا ہوتا ہے وہاں تعدیہ ہوجاتا ہے۔(ملفوظات جلد ۱۹ ص ۹۷ تا ۱۰۰)

کیا روایت اور مشاہدہ میں تعارض ہے:

سوال: ''حدیث میں لاعدویٰ وارد ہے، اس سے نفی ہوئی متعدی ہونے کی۔ اور یہ لفظ بھی ہے ''مَنْ اَجْرَبَ الْاَوَّلَ''۔ اِس سے اور تاکید ہوئی نفی تعدیہ کی۔ اور ایک معنی اور بھی ادا ہوگئے، وہ یہ کہ من سے مراد کون ہے؟ ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ مراد ہیں، تو یہ معنی ہوئے کہ حق تعالی نے متعدی کردیا۔ ایک عدویٰ کی نفی ہوئی اور ایک عدویٰ کا اِثبات، تا اِس کے یہی معنی ہوئے کہ عدویٰ جاہلیت کی نفی فرمائی اور عدویٰ بامرِ اِلٰہی کا اِثبات، تو اِس میں اور تحقیقِ سائنس میں اِختلاف کیا ہے۔ اہلِ سائنس بھی تو یہ نہیں کہتے کہ بیماری خود اپنے اِختیار سے لگ جاتی ہے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ قانونِ قدرت یہ ہے کہ جب ایک کو طاعون ہوتا ہے تو دوسرے کو بھی ہوتا ہے۔

جواب: یہ مسلم نہیں کہ اہلِ سائنس کا عقیدہ جاہلیت کا سا نہیں، بلکہ یہ لوگ عدوائے جاہلیت کے قائل ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اِس کے خوف سے حقوقِ واجبہ تک تلف کرتے ہیں۔ اِس سے ظاہر ہے کہ خدائے تعالی کے خوف سے بھی زیادہ اِس کا خوف ہے۔ پھر کیسے مان لیا جائے کہ عدویٰ بِاِذنِ اِلٰہی کے قائل ہیں۔ رہا اِس کو قانونِ قدرت کہنا، اِس کے معنی اُن کے نزدیک ایسے ہیں، جس سے حق تعالیٰ علتِ موجِبہ قرار پاتا ہے اور اِعتقاد اہلِ حق کا فاعلِ مختار ماننے کا ہے۔

ہاں اہلِ اِسلام اِس کے خوف میں اتنا مبالغہ نہیں کرتے، کیونکہ اِس کو فاعل بالذات نہیں مانتیکوئی چیز بھی فاعل بالذات نہیں۔ اطبائے اسلام نے سمجھا ہے اِس نکتہ کو، وہ ہرجگہ بِاِذنِ خَالِقِھَا کی قید لگاتے ہیں۔ تو اگر یوں سمجھیں کہ بیماری کوئی موثر چیز نہیں، بلکہ ہوا کے تعفن سے دوسروں پر بھی ہوتا ہے اور بیماری پیدا ہوجاتی ہے، کچھ حرج نہیں۔ اِس سے جمع ہوجاتی ہے احادیث میں۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے: فِرَّ مِنَ الْمَجْذُوْمِ کَمَا تَفِرُّ مِنَ الْاَسَد. نیز دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک جگہ وبا ہوئی، تو حضورﷺ نے فرمایا، یہاں سے ہٹ

جاوٴ۔اِن دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بیماری متعدی ہے۔اورحدیث لاعدویٰ میں تصریح ہے،اُس کی نفی کی،تو دونوں میں جمع کی یہی صورت ہے (کہ)عدویٰ بالذات کی نفی اور عدویٰ بِاِذْنِ اللہ کا اِثبات کیا جا ئے۔محققین کی تحقیق یہی ہے۔'' (لاعدویٰ کی مزید تحقیق مولانا تھانویؒ کی کتاب اصلاح الطب مقالہ اول میں دیکھی جاسکتی ہے۔)(ملفوظات جلد۲۰ص۱۰۴تا۱۰۵) نہ ان مغیباتِ خمسہ میں،جن کا اِس آیت میں ذکر ہے: اِنَّ اللّٰہَ عِنْدَہٗ عِلْمُ السَّاعَۃِ................ کبھی تخلف بھی ہوجاتا ہے مشاہدہ۔''(ملفوظات جلد۲۶۔الکلام الحسن ص۳۲۲)

(۵)تعددارض:

منجملہ ان کے تعددارض ہے کہ روایات میں مذکور ہےاس کا انکار محض اِس بناء پرکرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں کیوں کہ عدم مشاہدہ مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں اوراحتجاج ثانی سے ہوسکتا ہے نہ اول سے۔رہا یہ سوال کہ روایات میں ان کا تحت ارض ہونا آیا ہے سوہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھرکر دیکھا کسی جانب بھی ان کا وجودنہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضاے واسع میں اس ارض سےاس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں، یا بہت چھوٹی نظرآتی ہوں اورہم ان کوکواکب سمجھتے ہوں اورتحت ہونا بعض حالات وبعض اوقات کے اعتبار سے ہو ،ورنہ تبدل وضع سے کبھی فوق ہوجاتی ہوں کبھی تحت۔

درایۃ العصمۃ میں،یہ مضمون نسبتاً زیادہ واضح ہے جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

ممکن ہے کہ بقیہ چھ زمینیں نظام شمسی کےاسی خلا میں ہوں جس میں تمہاری یہ زمین اوردیگر کواکب ہیں۔ اورانکا بُعد ہم سے اتنا زیادہ ہوکہ دیکھی نہ جاسکتی ہوں،یا یہ کہ ایسی روشن نہ ہوں،کہ جنھیں دیکھنا اور پہچاننا آسان ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ سائنسدانوں نے انھیں دیکھا ہواورکواکب میں شمار کرلیا ہو۔

(دیکھئے درایۃ العصمۃ الشطر الثانی ص۷۵تا۹۱)

امدادالفتاوی میں اس کے متعلق جومفید سوال،جواب ہے،وہ یہاں درج کیا جاتا ہے:

سوال: قرآن مجید میں ہے''خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ''تواب یہ شکوک دریافت طلب ہیں کہ ہفت طبق زمین پیوستہ ہیں یا مثل آسمان فاصلہ وجسامت پنج صد سالہ راہ ہے۔اوردرازی زمین ہر ایک طبق اعلیٰ اپنے طبقۂ اسفل سے دس گنا زائد مانند آسمان ہے۔یا ہرطبقۂ بالا سے طبقاتِ زیریں دس گنا وسعت مزید رکھتے ہیں اور مابین طبقاتِ ارض کوئی ذی روح وغیرہ کچھ شے ہے یا خالی ہیں۔اورزمین پر جو بچھائی گئی ہے آیا

چاہ وغیرہ کا پانی اسی پانی سے ہے یا قادرِ مطلق نے مثل خون رگہائے انسان زیرزمین سوت جاری کرر کھے ہیں۔

جواب: شریعت میں عدد اور بُعد (فاصلہ۔ف) طبقات کا آیا ہے، باقی امور سے بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ جوفضا بَیْنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ نظر آتی ہے اس میں وہ زمینیں ہوں اور مثل کواکب کے ایک دوسرے سے خوب دور ہوں اور وہ اس زمین کے بعض اوضاع وجوانب کے اعتبار سے افضل کہے ہوں اور فصل مابین السماء والارض پانچ سو سے مراد محض کثرت ہو، اس صورت میں کوئی اشکال نہیں۔ اور پانی پر زمین کے بچھنے کو اس سوال میں کوئی دخل نہیں۔ (۹) واقعی یہ مضمون کسی حدیثِ صحیح سے ثابت نہیں، نہ کسی نص نے زمین کے گول ہونے کی نفی کی ہے۔ لیکن حکماء کے پاس بھی کوئی شافی دلیل حرکتِ ارض کی نہیں لیکن باوجود امن کے کسی نص کے خلاف نہیں۔ البتہ شمس وقمر کی حرکت کی نفی کا اعتقاد ظاہر قرآن کے خلاف ہے۔ (۱۰)............... واللہ اعلم وعلمہ اتم ۔ ۲؍جمادی الاخریٰ ۱۳۲۲ھ (امداد رابع ص ۱۵۳)

(۶) وجود یاجوج ماجوج:

منجملہ ان امور کے یاجوج ماجوج کا وجود ہے یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے۔ (چنانچہ) ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہوسکی وہاں موجود ہوں اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو۔

تحقیق عجیب دیوار یاجوج وماجوج:

جاننا چاہئے کہ مصنفین ومؤلفین نے اس سد یاجوج ماجوج کی تعیین کے متعلق اپنے اپنے مقالات وخیالات جمع کئے ہیں اور اس کے مصداق میں اپنی اپنی کہی ہے۔ لیکن قرآن وحدیث میں جو اس کے چند اوصاف معلوم ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا بانی کوئی بندہ مقبول ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ جلیل القدر بادشاہ ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ دیوار آہنی ہے۔ چوتھے یہ کہ اس کے دونوں سرے دو پہاڑوں سے ملے ہیں۔ پانچویں یہ کہ اس دیوار کے اس طرف جو یاجوج ماجوج ہیں وہ ابھی باہر نہیں نکل سکے۔ چھٹے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں اس میں تھوڑا سا سوراخ ہوگیا ہے۔ ساتویں یہ کہ وہ لوگ ہر روز اس کو چھیلتے ہیں اور پھر وہ باذنہ تعالیٰ ویسی ہی دبیز ہوجاتی ہے۔

اورقرب قیامت میں جب چھیل چکیں گے تو کہیں گے انشاء اللہ تعالیٰ کل بالکل آر پار کر دیں گے چنانچہ اس روز پھر وہ دبیز نہ ہوگی۔اوراگلے روز اس کوتوڑ کرنکل پڑیں گے۔آٹھویں یہ کہ یاجوج وماجوج کی قوت باوجود آدمی ہونے کے آدمیوں سے بہت زیادہ بڑھی ہوئی ہے۔اور عدد میں بھی بہت زیادہ ہیں۔نویں یہ کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کے وقت میں نکلیں گے اوراس وقت عیسیٰ علیہ السّلام بوحی الٰہی خاص لوگوں کو لے کرکوہ طور پر چلے جاویں گے۔باقی لوگ اپنے اپنے طور پر قلعہ بند اور محفوظ مکانوں میں بند ہوجائیں گے۔دسویں یہ کہ دفعۃً غیر معمولی موت سے مرجاویں گےاول کے پانچ اوصاف قرآن سے اورآخر کے پانچ احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتی ہیں پس جوشخص ان سب اوصاف کو پیش نظر رکھے گا۔اس کو معلوم ہوگا کہ جتنی دیواروں کا لوگوں نے رائے سے پتہ دیا ہے یہ مجموعہ اوصاف ایک میں بھی پایا نہیں جاتا۔پس وہ خیالات صحیح نہیں معلوم ہوتے اورحدیثوں کا انکار یانصوص کی تاویلات بعیدہ خود دین کے خلاف ہے۔رہا یہ شبہ مخالفین کا کہ ہم نے تمام زمین کو چھان ڈالا مگر کہیں اس کا پتہ نہیں ملا اوراسی شبہ کے جواب کے لئے ہمارے مؤلفین نے پتہ بتلانے کی کوشش کی ہے۔لیکن اس کا صحیح جواب وہ ہے جس کو صاحب روح المعانی نے اختیار کیا ہے۔حاصل ترجمہ اس کا یہ ہے کہ ہم کواس کا موقع معلوم نہیں۔اورممکن ہے کہ ہمارے اوراس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں۔اور یہ دعویٰ کرتا کہ ہم تمام خشکی وتری کو محیط ہوچکے ہیں واجب التسلیم نہیں اورعقلاً یہ جائز ہے کہ امریکہ کی طرح سمند کے درمیان میں کوئی حصّہ زمین کا ایسا جہاں تک ابتک رسائی نہ ہوتی ہو اورعدم وجدان سے عدم وجود لازم نہیں آتا اور جب مخبر صادق نے جس کا صدق دلائل قطعیہ سے ثابت ہے اس دیوار کی مع اس کے اوصاف کے خبر دی ہے تو ہم پر واجب ہے کہ تصدیق کریں۔جس طرح امور ممکنہ کی خبر دی ہے۔اور تصدیق ضروری ہے۔اورایسے مشککین کے کلام فضول کی طرف التفات کرنے کا منشاء محض ضعف دین اورقلت یقین ہے۔ (بیان القرآن: سورۃ الکہف)

(۷) آسمان کا جسم صلب ہونا اور متعدد ہونا:

منجملہ ان کے آسمان کا جسم صلب اوراس کا متعدد ہونا ہے اس میں بھی اسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاددلاتا ہوں۔

شرعیات میں جو ’’اس کی خبر دی گئی ہے کہ آسمان موجود ہے۔‘‘ اِس کی دلیل تو آگے آرہی ہے، یہاں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ فیثا غورث کے نظریہ کی رو سے اگر گردشِ لیل ونہار بلا آسمان کے بھی قائم رہ سکتے ہیں،تو یہ

بات انکارِ سمٰوات پر دلیل تو نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ ’’گو اس نظام طلوع وغروب کیلئے سمٰوٰت کی ضرورت نہ ہو لیکن نظام خاص میں ضرورت نہ ہونا نفی کی تو دلیل نہیں ہوسکتی، آسمان دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے، اُس کی نفی کرنا جائز نہیں۔ یہ کس مشاہدہ سے ثابت ہوا کہ آسمان نہیں ہے (یعنی عدمِ وجود پر کون سا مشاہدہ قائم ہے۔ف)۔ بلکہ ہم آپ کے ممنون ہیں کہ آپ نے اس نیلگوں صورت کو حدِ نظر مان کر آسمان کی نفی کا ہمیں جواب سکھا دیا۔ کیوں کہ قرآن مجید میں کہیں یہ نہیں آتا کہ یہ نیلا نیلا جو نظر آتا ہے یہی آسمان ہے پس اگر آپ کہیں گے کہ اگر آسمان کوئی چیز ہے، تو نظر کیوں نہیں آتا؟ ہم یہ کہیں گے کہ نظر اس لئے نہیں آتا کہ آپ نے اِسی سقفِ نیلی (نیلگونی چھت۔ف) کو حدِ نظر مان لیا۔ پس جب یہ حدِ نظر ہے تو آسمان اس کے آگے ہے اور چونکہ نظر کی یہاں تک انتہاء ہو جاتی ہے، اس لئے آگے کچھ نظر نہیں آتا۔ اب آپ کو آسمان کے نفی کرنے کی بالکل گنجائش نہیں رہی۔‘‘ (اشرف الجواب)

معلوم ہوا کہ آسمان کے جسمِ صلب کے ساتھ موجود ہونے اور متعدد ہونے کا انکار بے بنیاد ہے۔ پھر اِس کے بعد بھی جب ’’اہل سائنس کا دعویٰ ہے کہ آسمان کا وجود نہیں۔ ستارے سب فضا میں گھوم رہے ہیں۔ تو (اُن کے اِس دعوی کو پرکھنے کا صحیح اُصول یہ ہے کہ۔ف) دیکھو یہ مسئلہ ظنی ہے یا یقینی! تو سائنس کی رو سے آسمان کا عدم قطعی طور سے نہیں ہوسکتا۔ آج تک جتنی دلیلیں نفیِ آسمان پر قائم کی گئیں، ان سب کا خلاصہ عدم العلم ہے جو کہ عدمِ وجود کو مستلزم نہیں۔ اور وجودِ آسمان دلیل قطعی سے ثابت ہے، کیوں کہ وجودِ آسمان فی نفسہ ممکن ہے، یعنی آسمان کا وجود و عدم دونوں عقلا برابر ہیں۔ اور یہ عقلی مقدمہ ہے کہ جس ممکن کے وجود کی خبر کوئی مخبر جو قطعا صادق ہو، دیتا ہو، تو اس ممکن کا وجود ثابتِ قطعی ہوتا ہے، اور اِس کے وجود کی خبر ایک مخبر صادق یعنی قرآن شریف نے دی ہے۔ پس ان تینوں مقدموں سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوگئی کہ آسمان موجود ہے۔ اور آسمان کے ممکن الوجود ہونے کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ جب یہ عقلاً ممکن ہے، یعنی نہ واجب ہے اور نہ ممتنع۔ پس نہ ضروری الوجود ہوا نہ ضروری العدم، تو عقل اس کے وجود یا عدم کی بابت کوئی فیصلہ کر ہی نہیں سکتی۔ زیادہ سے زیادہ اگر کہا جاسکتا ہے تو صرف اس قدر کہ ہم کو از روئے عقل وجود کا پتہ نہیں چلا۔ اور معلوم ہے کہ عدم ثبوت اور ثبوت العدم میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ امریکہ کا وجود جس وقت تک ہم لوگوں کو ثابت نہ تھا۔ اس وقت بھی ہم یوں نہیں کہہ سکتے تھے کہ امریکہ موجود نہیں ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا تھا کہ ہم کو وجودِ امریکہ کا علم نہیں ہے۔ پس اہل سائنس یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو آسمان کے وجود کا پتہ نہیں چلتا۔........ لیکن ’’یہ کہنا کہ آسمان کا وجود جو کہ شریعت سے ثابت ہے، دلائل سائنس سے

مصادم ہے سخت غلطی ہے۔ کیوں کہ سائنس اس میں بالکل ساکت ہے اور قرآن شریف ناطق. اور تصادم وتعارض ناطقین میں ہوتا ہے۔ ساکت وناطق میں نہیں ہوسکتا۔ اور جب تعارض نہیں ہے تو سما کی تفسیر کواکب یا مافوقنا وغیرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور یہ تفسیر یقیناً تحریف ہوگی۔ اور ایسے محرفین کی بابت یہ کہنا صحیح ہے کہ انہوں نے وحی کو معیار نہیں بنایا کیوں کہ باوجود وحی کو ماننے کے اس کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کی۔'' (تقویم الزیغ ص ۱۱، اشرف الجواب ص ۴۸۴، نیز دیکھئے امداد الفتاوی جلد ششم ص ۱۵۵))

قرآن کریم میں آسمان کے متعدد ہونے کی صراحت بھی موجود ہے، چنانچہ ارشادِ خداوندی ہے:

''﴿اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا. مَاتَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ. فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَّهُوَ حَسِيْرٌ﴾ اس نے سات آسمان اوپر تلے پیدا کئے (جیسے حدیث میں ہے کہ ایک آسمان سے اوپر بفاصلۂ دراز دوسرا آسمان ہے، پھر اسی طرح اس سے اوپر تیسرا وعلی ہذا۔ آگے آسمان کا استحکام بیان فرماتے ہیں کہ اے دیکھنے والے) تو خدا کی اس صنعت میں کوئی خلل نہ دیکھے گا (سوتو اب کی بار) پھر نگاہ ڈال کر دیکھ کہیں تجھ کو کوئی خلل نظر آتا ہے (یعنی بلاتامل تو بہت بار دیکھا ہوگا اب کی بار تامل کی نگاہ کر) پھر بار بار نگاہ ڈال کر دیکھ (آخرکار) نگاہ ذلیل اور درماندہ ہوکر تیری طرف لوٹ آئے گی (اور کوئی رخنہ نظر نہ آئے گا یعنی وہ جس چیز کو جیسا چاہے بنا سکتا ہے چنانچہ آسمان کو مضبوط بنانا چاہا تو کیسا بنایا کہ باوجود مرورِ زمانِ دراز اب تک اس میں کوئی خلل نہیں آیا وهذا كقوله تعالىٰ فيه ق ومالها من فروج)۔ (بیان القرآن: سورۃ الملک)

(۸) شمس وقمر وغیرہ بعض کواکب کا متحرک ہونا:

منجملہ ان امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں حرکت کو ان کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس سے ظاہراً اتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رویت میں۔

مولانا تھانویؒ نے بیان القرآن میں چند مقامات پر اس مبحث پر گفتگو کی ہے:

(۱)''وَقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَاب. اس (کی چال) کے لئے منزلیں مقرر کیں (کہ ہرروز ایک منزل قطع کرتا ہے) تاکہ (ان اجرام کے ذریعہ سے) تم برسوں کی گنتی اور حساب معلوم کر لیا کرو۔..... منزل سے مراد وہ مسافت ہے جس کو کوئی کوکب شب وروز میں قطع کرلے خواہ وہ مسافت خلا ہو یا ملاء

ہو اور اس معنی کر آفتاب بھی ذی منازل ہے، چنانچہ بعض نے وَقَدَّرَہٗ کی ضمیر بتاویل ہر واحد کے دونوں کی طرف راجع کی ہے، لیکن چونکہ قمر کی چال باعتبار سورج کے سریع ہے اور اس کا منازل کو طے کرنا محسوس ہے اس لئے اس کے ساتھ سیرِ منازل کی تخصیص مناسب ہوئی۔'' (بیان القرآن، سورہ یونس. پ۱۱، آیت ۵)

(۲) وَ الشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّھَا.....وَ کُلٌّ فِیْ فَلَکٍ یَّسْبَحُوْنَ. اور (ایک نشانی) آفتاب (ہے کہ وہ) اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے (یہ عام ہے اس نقطہ کو بھی جہاں سے چل کر سالانہ دورہ کر کے پھر اسی نقطہ پر جا پہنچتا ہے اور نقطہ اُفقیہ کو بھی کہ حرکتِ یومیہ میں وہاں پہنچ کر غروب ہو جاتا ہے... (چاند سورج) دونوں ایک دائرہ میں (حساب سے اس طرح چل رہے ہیں گویا) تیر رہے ہیں۔'' (بیان القرآن سورہ یٰسین، پ۲۳ آیت ۴۰)

شمس وقمر وغیرہ بعض کواکب کے لئے حرکتِ اینی کا قائل ہونا ضروری ہے:

اصل میں بعض حکماء تو آفتاب کی حرکت ہی کے قائل نہیں تھے اور بعض حرکت کے قائل تھے، لیکن اِس کی حرکت صرف محور پر مانتے تھے، یعنی حرکتِ وضعی کے قائل تھے۔ اور اہلِ سائنس کا نظریہ بھی، پہلے آفتاب کے سکون ہی کا تھا، لیکن اہلِ سائنس نے یہ نظریہ محض خیالی بنیادوں پر قائم کر لیا تھا۔ یہ نظریہ ۱۵۴۳ء میں کوپرنیکس (پیدائش ۱۴۷۳ء) نے پیش کرتے ہوئے یہ ظاہر کیا تھا کہ آفتاب حالتِ سکون میں ہے، اور باقی ۹ سیارے گول دائرے میں سورج کے گرد گردش کر رہے ہیں۔ اِس نظریہ کو Heliocentric of planetry motion کہتے ہیں۔ پھر ایک طویل عرصہ کے بعد اہلِ سائنس آفتاب کی حرکت کے قائل تو ہوئے، لیکن صرف حرکتِ وضعی کے۔ [۱]

مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں اگر یہ قول ثابت ہو جائے کہ شمس کی حرکت کسی مدار پر نہیں، گویا ظاہر معنی میں حرکتِ اینی نہیں ہے کہ جس پر آیتِ قرآنی کے لفظ 'سباحت' کا تحقق ہو سکے، تو بتاویل، حرکتِ وضعی پر آیت کی دلالت تسلیم کی جائے گی۔ [۱] جیسا کہ بیان القرآن ہی کا درج ذیل اقتباس اس پر حجت ہے، فرماتے ہیں:

''فلک گول چیز کو کہتے ہیں۔ چونکہ شمس وقمر کی حرکت متدیر ہے، اس لئے اس کے مدار کو فلک فرما دیا... اور اگر یہ قول ثابت ہو جاوے کہ شمس کی حرکت کسی مدار پر نہیں، تو خود اس کی حرکتِ وضعیہ جو محور پر ہے، ایک کرۂ متوہمہ پیدا کرتی ہے، فلک اس کو بھی عام ہو جاوے گا۔... اور حرکتِ وضعیہ بھی دال علی القدرۃ ہے کہ اتنے

بڑے جسم میں تصرف ہے اور یہی مقصودِ مقام ہے۔'' (سورۃ الانبیاء۔پ ۱۷، آیت ۳۳ بیان القرآن ملتانی جلد ۳ ص ۲۸۸)

لیکن سائنس کی دورِ حاظر کی موجودہ نئی تحقیق مولانا تھانویؒ کے زمانے میں عام نہیں ہوئی تھی، اس کے باوجود حکیم امتؒ نے آفتاب کی اینی حرکت کے متعلق اہلِ سائنس کے توقعِ اعتراف کا پہلو ملحوظ رکھ کر ذیل کی سطور میں جو کچھ تحریر فرمایا، وہ متکلمِ اعظم محقق تھانویؒ کے نہایت درجہ تیقظ وبصیرت پر دال ہے، آفتاب کی حرکتِ اینیہ کے متعلق فرماتے ہیں:

''.... اگر اس کی حرکت بھی کسی کوکب کے گرد ہوتی ہو، جیسا صاحب روح نے سورہ رحمٰن آیت والشّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَان کی تفسیر میں بعض فلاسفہ جدید کا قول نقل کیا ہے، تو فلک بمعنی مدار ہی بے تکلف رہے گا۔ واللہ اعلم۔'' (سورہ انبیاء۔پ ۱۷ بیان القرآن)

اور درحقیقت یہی موجودہ تحقیق ہے جو اب اہلِ سائنس کے مسلمات میں سے ہے کہ شمس کی حرکت بھی کسی کوکب کے گرد ہوتی ہے۔ چنانچہ اہلِ سائنس کو حرکتِ وضعی کے تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ اب دو حرکتوں کا اور تجربہ ہوا، جس کی بنا پر دورِ حاضر کے محققینِ فلکیات، آفتاب کے لئے تین قسم کی حرکات ثابت کرتے ہیں:

(۱) محوری حرکت: جس کا دورہ، ۲۵ دن ۸ گھنٹے میں مکمل ہوتا ہے۔

(۲) آفتاب اپنے نظام سمیت 'کوکب نسر واقع' کی طرف بسرعت ۱۱ میل فی سکنڈ جا رہا ہے۔ ۲

(۳) کہکشاں گھوم رہی ہے، اس کے تمام کواکب بھی جس میں شمس بھی داخل ہے، گھوم رہے ہیں، یہ کل جہاں کی حرکت ہے۔ اس حرکت کے ساتھ آفتاب کی رفتار فی سکنڈ تقریباً ۲۰۰ میل ہے۔

مذکورہ بالا تینوں حرکتوں میں پہلی حرکت تو ''محوری'' اور ''وضعی'' ہے۔ لیکن دوسری اور تیسری حرکت کے ''اینی'' (Revolulionary یا Translationary) ہونے میں کیا شبہ ہے۔

اب جب کہ نصِ قرآنی کی دلالت کے مطابق آفتاب کی حرکت ''اینی'' ثابت ہے، تو اُس کا ماننا واجب ہے اور اُس کے خلاف کا اعتقاد رکھنا جائز نہیں۔ جب کہ صرف حرکتِ وضعی کی دلالت پر کوئی دلیلِ قطعی موجود نہیں۔ اسی مضمونکو مولانا تھانویؒ نے ایک مقام پر اِس کی صراحت کے ساتھ بیان فرما دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

''آفتاب کے لئے حرکتِ اینیہ ثابت ہے لظاہر قولہ تعالیٰ ﴿وَهُوَ الَّذِىْ خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ

وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں جس پر کوئی دلیلِ قطعی قائم نہیں، پس حرکتِ اینیہ کا قائل اور بعض حکماء کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔" (الانتباہات ص۲۶)

اور اس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکون شمس سے، نہ کہ انکار کرنا حرکت ارض سے۔ شریعت نے اس سے نفیاً یا اثباتاً بالکل بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔

البتہ حرکتِ ارض کی نفی کسی حدیثِ صحیح سے ثابت نہیں، "نہ کسی نص نے زمین کے گول (بیضوی۔ف) ہونے کی نفی کی ہے۔ لیکن حکماء کے پاس بھی کوئی شافی دلیل حرکتِ ارض کی نہیں، لیکن باوجود اس کے کسی نص کے خلاف نہیں۔ البتہ شمس وقمر کی حرکت کی نفی کا اعتقاد (یا صرف حرکتِ وضعی کا اقرار اور حرکتِ اینی کا اِنکار۔ف) ظاہر قرآن کے خلاف ہے۔ **واللہ اعلم وعلمہ اتم**۔ ۲/ جمادی الاخریٰ ۱۳۲۲ھ (امداد رابع ص ۱۵۳)

خلاصہ کلام یہ کہ "...... ہمیں اس سے بحث نہیں کہ کس کو سکون ہے اور کس کو حرکت ہے کیوں کہ یہ قرآن کے مخالف نہیں .... مگر ہم کہیں گے کہ **الشمس تجری**۔ چونکہ قرآن میں وارد ہوا ہے اس لئے آفتاب کو ساکن محض ماننے سے گنہگار رہوں گے۔ زمین کو چاہے آپ ساکن نہ مانئے متحرک محض مانئے۔ مگر آفتاب کو بھی متحرک ماننا پڑے گا شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ **وجعلنا فی الارض رواسی** الخ سے تو زمین کا سکون ثابت ہوتا ہے پھر یہ کیوں کہتے ہو کہ حرکت ارض کا ماننا قرآن کے خلاف نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اس سے نفی حرکت اضطرابیہ کی مراد ہے غیر اضطرابیہ کی نفی مراد نہیں غرض اس کی آپ کو اجازت ہے کہ زمین کو اگر جی چاہے متحرک مانیں کچھ حرج نہیں۔ (اشرف الجواب)

(۹) طلوع شمس من المغرب:

منجملہ ان امور کے نظام حرکتِ موجودۂ شمس کا اِس طور سے متبدل ہو جانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے۔ محض اِس نظام کا دوامِ مشاہدہ اس تبدل کے استحالہ کی دلیل نہیں ہو سکتی جیسا کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت کو نہیں۔

دوامِ مشاہدہ کا مغالطہ:

نئے کسی چیز کا ضروری ہونا اور کسی چیز کا دائمی ہونا، اِن دونوں میں بہت بڑا کا فرق ہے۔لیکن ’’ نئے خیال والوں کو غلطی یہ ہوئی کہ کسی اثر کے دوام سے اس کا ضروری ہونا اعتقاد کر لیا......اور تصرف حق (تعالیٰ) سے منکر ہو گئے ۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۲،مقالات حکمت جلد۱ص۲۰۳۔۱۰۴)

خلاف فطرت ہونے کا شبہہ: فطرت کے باب میں ’’حکماء یونان اور اہل سائنس کا عقیدہ شرک تک پہنچتا ہے۔ وہ اس کے قائل ہیں کہ خدا نے جو قانون بنا دیا ہے اس کے خلاف نہیں کر سکتے۔ جیسے گھڑی کو کوک دیا کہ وہ کوکنے پر ایک ہی طرز سے چلی جاتی ہے اس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ (ملفوظات جلد۱۹حسن العزیز جلد۳ص۱۴،۱۵)

خلافِ فطرت ہونے پر آیتِ قرآنی سے غلط استدلال کر کے مغالطہ دینے کی کوشش کی گئی ہے اور وہ اس طرح کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے اور وعدہ میں تبدیلی،نص قطعی (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلاً ہر گز نہیں پاؤ گے اللہ کے طریقے میں تبدیلی) کی رو سے محال ہے۔

کیا عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے؟: وعدہ میں تبدیلی نص قطعی کی رو سے محال ہے، یہ مسلم، لیکن یہ بات کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے، نا قابلِ تسلیم ہے۔اس کے لئے دو مثالیں یہاں پر ذکر کی جاتی ہیں جس سے اندازہ ہو جائے گا کہ یہ دعویٰ غلط ہے:

مثال (۱) ’’بارش کے موسم میں بارش ہوتے ہوتے جب کبھی اول بار امساک باراں ہوا ہوگا، جب تک کہ اس کی عادت بھی نہ تھی، کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے (اس لئے کبھی نہ کبھی تو عالم کی ابتداء ہوئی ہوگی اور اسباب طبعیہ کے تحت بارش کی شروعات ہوئی ہوگی اور پھر ہوتے ہوتے رک گئی ،جب کہ عادت بارش ہوتے رہنے کی ہوگئی تھی، پھر پہلی مرتبہ رک جانا، گویا عادت کے خلاف ہوگیا۔ف) تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا۔

مثال (۲) ’’جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہوگئی تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے، خواہ بطور ارتقاء جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔‘‘

عادت اور فطرت کی تحقیق:

''اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب اس عادت میں داخل ہے، تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبعیہّ خود تصرفِ قدرت و تعلقِ ارادہ کے محتاج ہیں اس لیے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت وارادہ (الٰہی) سے تصرف کرنا۔ پس اصل عادت اس کو کہیں گے، سو یہ خلافِ سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اس اعتبار سے خلاف عادت بھی موافق عادت (وفطرت) کے ہو گیا باعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافقِ عادت (وفطرت) کہنا درست ہے۔''

وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلا کا صحیح مصداق:

اب یہ امر غور کرنے اور سمجھنے کے قابل ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں سنت سے کیا مراد ہے؟ مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ''مراد بقرینۂ سیاق وسباق خاص خاص امور ہیں جو ان آیات میں مذکور ہیں جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر، خواہ بالبرہان یا بالسنان، (نہ کہ تمام امور۔ف) اور اگر اس (آیت میں مذکور سنت کے لفظ۔ف) میں عموم لیا جاوے (کہ جملہ امور میں جاری عادت مراد ہے۔ف) تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے (اور غیر اللہ سے تبدیلی کی نفی مقصود ہے۔ف) یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔ جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگ راہ ہو جاتی ہے۔ مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ ووعید کی (کہ اللہ کی طرف سے ثواب کے جو وعدے ہیں اور عذاب کے لئے جو وعیدیں ہیں، غیر اللہ میں کسی کی یہ مجال نہیں کہ اُس میں رخنہ ڈال سکے۔

(۱۰) انسان کا اتنی بلندی پر پہنچ جانا کہ جہاں ہوا نہ ہو اور معراج جسمانی:

منجملہ ان امور کے جہتِ فوق میں جسم بشری کے اس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو۔ اس وقت محض اس بناء پر کہ اس جگہ زندہ رہنا خلاف فطرت ہے اس کا انکار کیا جاتا ہے اور اسی کی فرع ہے معراج جسمانی کا انکار۔ سو خلافِ فطرت کی بحث اوپر انتباہِ دوم میں ملاحظہ فرما کر اس کا جواب کا حاصل کر لیا جاوے (جس کا بیان ابھی اوپر وضاحت کے ساتھ (الانتباہات المفیدہ ص ۳۳ تا ۳۵) کے حوالے سے، کیا جا چکا ہے۔ف) اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اُس وقت خلافِ عادت ہے جب وہاں ایک معتد بہ وقت تک مکث بھی ہو اور اگر برق کی طرح حرکت سریعہ کے

ساتھ نفوذ ہوجاوے تو اُس وقت حیات خلافِ فطرت بھی نہیں جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر اُنگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے لیکن اگر جلدی جلدی اس میں کو نکال لی جاوے تو نہیں جلتی حالانکہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے، سو اگر معراج میں اس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضاء یا سماء میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

معراجِ جسمانی پر ایک محقق اور مدلل گفتگو

سوال: ''کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج جسمانی ہوئی تھی یا روحانی؟

جواب: جسمانی۔

سوال: ثبوت؟

جواب: : **سبحان الذی أسری بعبدہ** اور **لقد رأہ نزلۃً أخری عند سدرۃ المنتھی** اور حدیثیں۔

سوال: کیا یہ ممکن ہے کہ جسمِ انسانی ایسے طبقہ سے عبور کرے جہاں ہوا نہ ہو؟

جواب: ہاں ممکن ہے۔

سوال: ثبوت؟

جواب: امکان نام ہے عدم الوجوب وعدم الامتناع کا۔ جب وجوب وامتناع نہ ہوگا، تو امکان ثابت ہو جائے گا۔ اور جب امکان اصل ہے لہذا جو مدعیِ امتناع یا وجوب ہو، دلیل اُس کے ذمہ ہے، ہم اصل سے مُتَمَسِّک ہیں، ہمارے ذمہ دلیل نہیں۔

سوال: آج تک کوئی اور بھی گیا ہے؟

جواب: یہ نظیر کا مطالبہ ہے ثبوت کا نہیں اور نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ نہیں ہے۔ علاوہ اس کے وہ بھی ایک واقعہ ہوگا، اُس کے لیے بھی نظیر کی ضرورت ہوگی، الی غیر النہایہ، تو تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔ اور اگر کسی نظیر کو کہ وہ ایک واقعہ ہے، بلا نظیر آپ مان لیں گے، تو اِسی واقعہ کو بلا نظیر کیوں نہ مان لیجئے...''

(ملفوظات جلد ۱۲۔ مقالات حکمت جلد اول حصہ اول ص ۸۳۔۸۴).

اصل بات یہ ہے کہ جسم بشری کا اِس قدر بلندی پر جانا جہاں ہوا نہ ہو، اس کو یہ مریدانِ فطرت، خلاف فطرت سمجھتے ہیں، لیکن ''خدا نے ان ہی سے وہ کام لیا جس سے خود لاجواب ہوگئے مگر باوجود اس کے اس کی قدر

توں کا انکار کرتے ہیں اپنے تجربہ میں آجائے اس کے تو قائل اور جو اسلام کہے، گو وہ اُسی کی نظیر ہو، اُس سے انکار ''۔(ملفوظات حکیم الامت انفاس عیسیٰ: حصہ دوم ص ۲۴۹ الافاضات الیومیہ: جلد ۸ ص ۱۱۹ تا ۱۲۰)

چنانچہ اسی خلافِ فطرت کی بنیاد پر آگے سوال ہے:

سوال: صاحب یہ تو بالکل محال ہوتا ہے؟

جواب: مستبعد ہے، محال نہیں۔ استبعاد اور چیز ہے، استحالہ اور چیز ہے۔ اور مستبعد کا وقوع بطورِ خرق عادت کے ممکن ہے۔

مگر وہ کسی طرح نہ سمجھے اپنی ہی بات ہانکتے رہے۔ یہ حکایت اس پر بیان کی تھی کہ آج کل اکثر لوگ جس درجہ کا سوال کرتے ہیں اس درجہ کا فہم نہیں رکھتے، اس لیے جواب نہیں سمجھ سکتے اور خطا نکالتے ہیں اہل علم کی کہ جواب نہیں دے سکتے۔'' (ملفوظات جلد ۱۲ ص: ۲۱۲، جلد ۲ ص ۱۷۳، جلد ۱۲۔ مقالات حکمت جلد اول حصہ اول ص ۸۳۔۸۴)

اہلِ سائنس ''جس روز مریخ پر پہنچ گئے چند رکعتیں شکرانہ کی پڑھوں گا، اگر یاد رہا (کیونکہ) ان لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسمانی معراج سے انکار ہے۔ ہمارے پاس جواب ہوگا کہ وہاں (معراجِ نبی میں۔ ف) موانع کے قائل ہو، اور تمہارے لیے وہ موانع کیوں مرتفع ہو گئے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۸ الافاضات الیومیہ جلد ۸ ۳۳۸، ۳۳۹) کیوں کہ آخر یہ بھی تو ان ہی طبقات کو طے کر کے مریخ تک پہنچیں گے جن کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مانعِ معراج جسمانی کہتے ہیں۔ تعجب ہے کہ اِن کی کوئی تکذیب نہیں کرتا اور شریعت کی تکذیب کرنے کو تیار ہیں۔ ہوائی جہاز کے ذکر پر فرمایا کہ اب حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت پر اعتراض کا منہ نہ رہا۔ اِس بدفہمی کا کچھ علاج ہے کہ جو یہ کریں وہ ہو جائے اور خدا جو چاہے وہ نہ ہو۔ کس قدر یہ ظلم عظیم ہے! اگر نظر عمیق سے دیکھا جائے تو یہ تمام صنعتیں بھی حق تعالیٰ کی ہی قدرت کے کرشمے ہیں اس لیے کہ جن دماغوں کی یہ ایجاد ہیں وہ دماغ بھی تو ان کے (یعنی خداوند قدوس کے۔ ف) ہی بنائے ہوئے ہیں۔'' (اشرف الجواب)

واقعہ معراج کے متعلق ایک مفید تنبیہ:

صاف اور سیدھی بات، اِس باب میں یہ ہے ''کہ یہ واقعہ عقلاً ممکن اور نقلاً ثابت اور جس ممکن کے وقوع پر نقل صحیح دال ہو وہ ثابت۔ پس اس کا وقوع ثابت۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۶ ص ۳۹۲، ۳۹۳)

افادات

حکمت الٰہیہ واقعیہ کے بیان میں:

عالم حادث ہے(قدیم نہیں)مادہ بھی حادث ہے۔ہم حق تعالیٰ کے صفات اور ذات کی حقیقت میں کلام نہیں کر سکتے ہم اجمالاً اس بات پر ایمان لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کلیات وجزئیات سب کا علم ہے اور وہ اپنے افعال میں مختار مطلق ہے چاہے کرے اور چاہے نہ کرے مجردات بادل برق وغیرہ اگر واقع میں ہوں تو وہ بھی حادث ہیں (نہ کہ قدیم جیسا کہ فلاسفہ نے کہا ہے)۔ایک شخص سے ایک سے زیادہ کام ہو سکتے ہیں۔(یعنی فلسفہ کا اصول **الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد** جس پر ان کے بہت سے خرافات کی بناء ہے،غلط ہے۔)

ہماری زمین سات زمینوں کی ایک ہے اور یہ گول ہے مگر ٹھیک گول نہیں کیونکہ مشاہدہ ہے اور کوئی دلیل اس کی حرکت یا ساکن ہونے کی نہیں ہے۔(یعنی شریعت اس سے ساکت ہے)‘‘ ....،پھر پانی،ہوا، آگ،کائنات الجو۔اور ان سب کے اوپر آسمانِ دنیا آسمانِ اول ہے پھر دوسرا آسمان پھر تیسرا آسمان پھر چوتھا پھر پانچواں پھر چھٹا پھر ساتواں پھر کرسی پھر عرش عظیم۔اس کے آگے ہم کو معلوم نہیں سوائے اس کے اجمالاً جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو محیط ہے جس قسم کا احاطہ اس کے لائق ہے۔(**قال تعالیٰ: اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ** ۔۱۲)اور آسمانوں کا گول ہونا اور سب طرف سے زمین کو محیط ہونا اور متحرک یا ساکن ہونا (شرعاً) ثابت نہیں ہوا(یعنی شریعت اس سے ساکت ہے نہ اس کا اثبات آیا ہے نہ نفی)ہاں اتنا ہے کہ آسمان تلے اوپر ایک کے اوپر ایک ہیں اور ایک کو دوسرے سے بہت فاصلہ ہے اور یہ کہ آسمانوں میں چاند سورج اور جملہ ستارے ہیں لیکن یہ ثابت نہیں کہ ستارے آسمانوں میں گڑے ہوئے ہیں۔اور نہ سیارہ کا(متحرک ستارہ کا)اور ثوابت (غیر متحرک ستاروں) کا ایک ایک مخصوص آسمان میں ہونا بلکہ ظاہر ان سب کا آسمان دنیا میں ہونا ہے۔اور ایسے ہی ظاہر ستاروں کا اپنی ذاتی حرکت سے متحرک ہونا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔اور قرآن میں جن برجوں کا ذکر ہے اس سے مراد بڑے بڑے ستارے ہیں اور ریاضی کے بروج (آسمان کے) فرضی اجزاء ہیں۔(اور ان کی جو صورتیں بتائی جاتی ہیں یہ تاروں کے اجتماع سے پیدا ہوگئی تھیں اب ان میں بہت فرق ہے)اور باقی زمینیں سات ہیں ہم سے دور ہیں اور شریعت کی رو سے ہم کو علم نہیں کہ ان کی حالت کیا ہے اور پرانے فلاسفوں کے اس قول پر کہ آسمانوں کے اوپر نہ

خلا ہے نہ ملا کوئی دلیل نہیں بلکہ اس جملہ کے کوئی معنی نہیں (کیونکہ مستلزم ارتفاع نقیضین ہے) اور ہم سورج گرہن اور چاند گرہن کے اسباب کا انکار نہیں کرتے اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس میں حکمت بندوں کا ڈرانا ہے۔(عشرۃ طروس ص۱۷۱،۱۷۲)

(۱) اول بشر:

’’جب اہل سائنس نے خدا کا انکار کیا اور طبیعت کو فاعل مانا تو ان کو اس کی بھی فکر ہوئی کہ اسباب طبعیہ کے موافق انسان کی اصل دریافت کی جائے، کیوں کہ آدم علیہ السلام کا خدا کے ہاتھ سے پیدا ہونا تو ان کو مسلم نہیں تو ڈارون کو یہ کہنا پڑا کہ انسان کی اصل بندر ہے، بندر ترقی کر کے انسان بن گیا۔ اس کا نام مسئلہ ارتقاء ہے۔ اس بیچارے کو اپنے مناسب تمام حیوانات میں بندر ہی نظر آیا۔ جب کوئی اس قول کی تردید کے درپے ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ اس قول کے انکار کی ضرورت نہیں۔ اس کو اپنے نسب کا حال ہم سے زیادہ معلوم ہے اس لئے وہ اپنا نسب بیان کرتا ہے وہ بندر ہی کی نسل سے ہوگا۔ اور ہم کو اپنا نسب کا حال اس سے زیادہ معلوم ہے کہ ہم آدم علیہ السلام کی نسل سے ہیں تو تم اس بات کا کیوں انکار کرتے ہو وہ بے چارہ تو اپنا نسب بتلا رہا ہے۔ تمہارا نسب تھوڑا ہی بتلا رہا ہے اور جس دن وہ ہمارا نسب بتلا ویگا ہم کہہ دیں گے صاحب البیت ادریٰ بمافیہ گھر والے کو اپنے گھر کی خبر دوسروں سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہمارے نسب کی خبر تجھ کو ہم سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔ ہمارے پاس شجرۂ نسب آدم علیہ السلام تک محفوظ ہے تجھے ہمارے نسب میں دخل دینے کا کوئی حق حاصل نہیں ہاں تیرے پاس اپنا شجرۂ نسب محفوظ نہ ہوگا تو تجھے اختیار ہے کہ جس سے چاہے اپنا نسب ملالے مجہول النسب یہ نہ کرے تو اور کیا کرے (جامع)

یہ ساری خرابی طبیعت کو فاعل ماننے سے لازم آئی خدا کو مان لیتے تو اس جھگڑے میں نہ پھنستے،

...... ہائے یہ لوگ ایک خدا کو چھوڑ کر کدھر مارے مارے پھرتے ہیں موحد کو ایک خدا سے تعلق ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ سے بلا واسطہ علاقہ ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں غلطی نہیں ہوسکتی آپ کی شان یہ ہے ؎

گفتہ او گفتہ اللہ بود　گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

(اگرچہ اللہ کے بندے کی زبان سے بات ادا ہو رہی ہے لیکن ان کی کہی ہوئی بات اللہ ہی کی بات ہے)

اس لئے موحد کو اپنے علوم پر اطمینان ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو وہ علوم ہی اطمینان بخش ہیں موحد کہتا ہے کہ ہر چیز کا فاعل خدا ہے خدا نے آدم علیہ السلام کو دفعۃً مٹی سے پیدا کر کے دفعۃً انسان بنا دیا، اس کو کچھ ضرورت نہیں کہ اپنا نسب بندر یا سور سے ملائے تو خدا کو فاعل ماننے میں کیسی راحت ہے کہ سب جھگڑوں سے نجات ہوگئی۔ (اشرف الجواب ص ۵۳۶)

کائنات طبعیہ کے تحت جو تکونات طبعی یا اسباب طبعیہ بیان کئے جاتے ہیں تو وہ محض ظاہری اسباب میں ہی منحصر نہیں ہوتے بلکہ اسباب طبعیہ کی دو قسمیں ہیں: ایک ظاہری اور ایک خفی۔

مثلاً جیسے اسباب طبعیہ میں سے ہے کہ آگ سے روٹی پکائی جائے۔ ایسے ہی یہ بھی ہے کہ توجہ سے روٹی پکائی جائے۔ دونوں اسباب طبعیہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ایک ظاہر ہے ایک خفی ایک میں فتنہ ہے ایک میں نہیں۔

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۸ ص ۳۳۹)

(۲) رعد، برق، مطر:

بجلی کی دو قسموں کی عام فہم نظیر برف ہے:

(۱) بجلی کی دو قسم ہونے کی ایک عام فہم نظیر برف ہے۔ آسمانی بھی ہوتی ہے اور مشین کا بنا ہوا بھی ہوتا ہے۔ افعال دونوں کے بالکل ایک ہیں مگر سب جانتے اور مانتے ہیں کہ آسمانی برف بننے اور ہونے کے اسباب اور ہیں اور مصنوعی کے اور۔ تو آثار کے متحد ہونے سے ذات کے اوپر قائل ہو جانا محض زبردستی اور کوتاہ نظری ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کوئی کسی کو دیکھے کہ ایک گھنٹہ میں پچاس میل کا سفر طے کر لیا تو دعویٰ کرنے لگا کہ یہ شخص ریل ہی میں آیا ہے حالاں کہ ممکن ہے کہ موٹر کار میں آیا ہو کیوں کہ وہ بھی اتنی چل سکتی ہے۔ یہ دعوی محض سخن پروری اور جہالت ہے خصوصاً جب کہ وہ آنے والا کہتا ہے کہ میں ریل میں نہیں آیا کہ اس وقت میں یہ دعویٰ بالکل جہل مرکب اور توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل ہے اور ایک نظیر بارش ہے کہ آج کل کی تحقیق ہے کہ اس کا بخاری مادہ سمندر سے اٹھتا ہے اور اطراف عالم میں پھیل کر قطروں کی صورت میں ٹپکتا ہے جس کو مانسون کہتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس کے یہ بھی لوگوں کی چشم دید بات ہے کہ زمین سے بخارات اٹھے اور بادل کی صورت بن کر برس گئے تو بارش کبھی مانسون

سے ہوتی ہے اور کبھی ارضی بخارات سے اور دونوں کا پانی یکساں ہوتا ہے۔

شرعی تحقیق اگر سمجھ میں نہ آوے تو کسی عالم سے پوچھ لینا چاہیے:

(۲) نئے تعلیم یافتوں کو اس واقعہ سے یہ سبق خاص طور سے لینا چاہیے کہ سائنس کی تحقیقات پر مفتون ہو کر شرعی تحقیقات کی طرف سے کم عقیدگی میں جلدی نہ کریں، کسی معتمد عالم سے دریافت کریں۔ خدا کے بندے اب بھی موجود ہیں اور ہر زمانہ میں موجود رہیں گے۔

(کَماَ وَرَدَ بِهِ الْحَدِيثُ اَلْحَقُّ يَعْلُوْا وَلاَ يُعْلٰى وَقَالَ تعَالٰى لَاَغْلِبَنَّ اَنَا وَرُسُلِىْ. وَلاَ يَزَالُ طَائِفَةٌ مِّنْ اُمَّتِىْ مَنْصُوْرِيْنَ عَلىَ الْحَقِّ لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَ لَهُمْ)

ترجمہ: میں اور میرے رسول ضرور غالب رہیں گے اور میری امت کا ایک گروہ ضرور ایسا رہے گا کہ حق بات میں وہ غالب ہوگا۔ ان کو کوئی ان کا ساتھ چھوڑ دینے والا نقصان نہ پہنچا سکے گا۔ جو دین کو واقعیت کے ساتھ سمجھیں گے اور سمجھا سکیں گے۔ یہ بڑا ظلم اور اندھیر ہے کہ ایک طرف کی بات سن کر دوسرے پر ڈگری دیدی جاوے۔ بجلی کے تصرفات آنکھوں سے دیکھنے کے بعد سائنس کے دلدادوں کو کوئی شبہ کی گنجائش نہ رہی تھی کہ یہ وہی بجلی ہے جو آسمان پر مانی جاتی ہے مگر ایک خدا کے بندے کے ایک فقرہ نے ایسا حل کردیا کہ اس شبہ کی گردسی اڑ گئی۔ مسلمان کے لئے بڑی خطرناک بات ہے کہ شریعت کی کوئی بات تو بلا سائنس سے دریافت کئے قابل اطمینان نہ ہو اور سائنس کی کسی بات کے لئے شریعت سے دریافت کی بھی ضرورت نہ ہو۔

نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ غَضَبِ اللّٰهِ . فَماَ كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلاَ يَصِلُ اِلَى اللّٰهِ وَماَ كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ اِلٰى شُرَكَائِهِمْ ساَءَ مَا يَحْكُمُوْنَ۔

(**ترجمہ:** جو شرکاء یعنی غیر اللہ کا حصہ ہو وہ تو اللہ کو نہ پہنچے اور جو اللہ کا حصہ ہے وہ غیروں کو پہنچ جاوے برا فیصلہ ہے یہ)

بارش کی اصل مون سون ہے

ہاں تقریب الی الفہم کے لیے کہا جاسکتا ہے کہ جیسے آج تک یہ مانا جاتا تھا کہ بارش کا مادہ زمین کے بخارات ہیں، جو جَوّ کی سردی سے منجمد ہو کر ٹپک پڑتے ہیں۔ لیکن اب مانا جانے لگا کہ زمین کے بخارات نہیں بل کہ سمندر کے بخارات ہیں جو خاص وقت میں پیدا ہو کر اطراف عالم میں پھیلتے اور پانی بنتے ہیں، جن کو ماسون

کہتے ہیں، تو بعد قطع وسائط یہ کہنا بجا ہے کہ بارش کا منبع سمندر ہے۔ تو بتایئے سمندر سے بادلوں میں کونسا نل لگا ہوا ہے، اور کونسی مشین اتنا پانی کھینچتی ہے اور وہ نل اور وہ مشین کسی سیاح اور جغرافیہ داں نے یا کسی ہوا باز نے بھی نہیں دیکھی ہے۔ سوائے اس کے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ قدرت خدا سے ایسا ہوا۔ پھر جس نے لاکھوں من پانی جیسی ثقیل بالطبع چیز کو اوپر چڑھا یا وہ جنت سے سوتھ میں پانی کیوں نہیں لا سکتا ہے۔ زائد سے زائد یہ کہ ہم کو اس ذریعہ کا علم نہیں جس سے پانی سوتھ تک پہنچا۔ ممکن ہے ہوا بن کر پہنچا ہو اور ہوا سوتھ میں یا جھیل میں پانی بن جاتی ہو، آج کل اس قسم کے تصرفات صنعت سے ہی حاصل ہو گئے ہیں۔ ایک برقی آلہ ہے جس سے ہوا کا پانی بن جاتا ہے، اور جیسا کہ سوتھ کے پانی کی گرمی سے قیاس کیا گیا کہ آگ کا اثر ہے، ایسے ہی رود نیل کے پانی کی عمدگی اور لا ثانی ہونا پتہ دیتا ہے، کہ جنت کا پانی ہے۔ غور سے دیکھا جاوے تو شریعت سے تحقیقات پر کوئی بھی اعتراض نہیں پڑتا، خلجان پیدا ہونا صرف اس کا نتیجہ ہے کہ علماء سے تحقیقات نہیں کرتا اور باوجود اس کے بعضوں کو جہلِ مرکب یہ سوار ہے کہ علماء ہماری خبر نہیں لیتے۔ (حضرت والا نے تمام تعلیم یافتوں سے علی العموم اور اصحاب علی گڑھ سے بالخصوص بارہا فرمائش کی کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے شبہات کو قلمبند کر کے میرے پاس بھیجیں تا کہ ان کا حل کیا جاوے مگر کسی کو اس کی توفیق نہیں ہوتی، حتی کہ حضرت والا نے بمقتضائے **اَفَنَضۡرِبُ عَنۡکُمُ الذِّکۡرَ صَفۡحًا اَنۡ کُنۡتُمۡ قَوۡمًا مُّسۡرِفِیۡنَ**۔

(**ترجمہ**: کیا ہم تم سے نصیحت کو روک لیں اس وجہ سے تم حد سے گزرنے والے ہو)

خود ہی یہ کام بھی اپنے ذمہ لیا اور اشکال بھی خود ہی پیدا کر کے جوابات دے کر **رسالۃ الانتباھات المفیدۃ فی حل الاشکالات الجدیدۃ** کی صورت میں شائع کر دیا۔

(ملفوظات جلد: ۲۷۔۲۸ ص: ۲۲۳ تا ۲۲۵) (جامع ملفوظات حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ)

اسباب میں تاثیر حق تعالیٰ ہی پیدا فرماتے ہیں اسی لیے سبب اور تدبیر اختیار کرنے کے ساتھ دعا کرنا بھی ضروری ہے:

(یہی وجہ ہے کہ۔ف) دعاء صرف امور غیر اختیار کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ عام خیال ہے کہ جو امر اپنے اختیار سے خارج ہوتا ہے وہاں مجبور ہو کر دعاء کرتے ہیں، ورنہ تدبیر پر اعتماد ہوتا ہے۔ بلکہ امور اختیاریہ میں بھی دعاء کی سخت ضرورت ہے اور ہر چند کہ ان کا وجود اور ترتب بظاہر تدبیر اور اسباب پر مبنی ہے لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے خود ان اسباب کا جمع ہو جانا واقع میں غیر اختیاری ہے اور اس کا بجز دعاء اور کوئی علاج

نہیں۔مثلاً کھیتی کرنے میں ہل چلانا، بیج بوناوغیرہ تو اختیاری ہے مگر کھیتی اگنے کے واسطے جن شرائط اوراسباب کی ضرورت ہے وہ اختیار سے باہر ہیں۔مثلاً یہ کہ پالانہ پڑے یا اور کوئی ایسی آفت نہ پڑے جو کھیتی کو اگنے نہ دے۔اس لئے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ ’’اَفَرَاَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ ‘‘ الخ۔پھر سب کواحتیاج ہے تخلیقِ مشیت خداوندی کی اور صاف ظاہر ہے کہ وہ عباد کے اختیار میں نہیں۔پس ثابت ہوگیا کہ امور اختیاریہ میں بھی تدابیراور کسب کے ساتھ دعاء کی ضرورت ہے خصوصاً جب کہ اس پر نظر کی جائے کہ ہم جن کو اسباب سمجھتے ہیں وہ بھی درحقیقت برائے نام ہی اسباب ہیں ورنہ اصل میں ان میں بھی وصف سببیت بمعنی تاثیر محل کلام میں ہے۔بلکہ احتمال ہے کہ عادۃ اللہ اس طرح جاری ہو کہ ان کے تلبس واقتران کے بعد حق تعالیٰ اس اثر کو ابتداءً پیدا فرمادیتے ہوں اور جب چاہیں اثر مرتب نہ فرمائیں۔جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں (آگ کے اندر جلانے کے۔ف) اثر کو پیدا نہ فرمایا تو جو شخص اس راز کو سمجھ گیا وہ کبھی حضرت ابراہیم علیہ السلام پر آگ کے سرد ہونے میں تعجب نہیں کرے گا کیوں کہ اگر تعجب ہے تو تاثیر کے مسلوب ہونے میں ہے اور اثر پیدا نہ ہونا چنداں عجب نہیں۔بالجملہ ان اسباب کے تاثیر کی ایسی مثال معلوم ہوتی ہے کہ جیسے سرخ جھنڈی دکھانے سے ریل رک جاتی ہے اب کوئی نادان یہ سمجھے کہ سرخ جھنڈی میں کوئی تاثیر ہے جس سے ریل رک جاتی ہے تو یہ اس کی نادانی ہوگی۔سرخ جھنڈی سے تو کیا رکتی وہ تو کسی چلانے والے کے روکنے سے رکی ہے۔سرخ جھنڈی صرف اصطلاحی علامت قرار دی گئی ہے۔یہی مثال ہے اسباب اور ترتب اثر کی۔اصل کام تو اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔یہ اسباب وعلامات محض عباد کی تسلی ودیگر حکمتوں کے لئے مقرر فرمادیے ہیں۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۷،۲۸ ص۲۷۴)

طبعیات کے باب میں بعض شبہات اوران کے جوابات:

حکماء یونان کہتے ہیں کہ حدّتِ آفتاب کی وجہ سے سمندر کے بخارات اُٹھتے ہیں اور وہ جس وقت طبقۂ زمہریر تک پہنچ کر منجمد ہوتے ہیں پس انہیں سے ابر بنتا ہے اور بارش ہوتی ہے۔اور بعض کتبِ دینیہ میں ہے کہ موسمِ گرما میں ہوا سے اڑ کر غبار اوپر کو چڑھ جاتا ہے حق تعالیٰ اسی کو بادِ قدرت سے ابر بناتا ہے پھر دوسری ہوا بھیجتا ہے کہ جس سے ابر میں پانی ہو کر بحکمِ ایزدی جہاں کا حکم ہوتا ہے وہیں برسنے لگتا ہے۔جب خالی ہوگیا پھر ہوائے قدرت حق سے ابر میں پانی ہوجاتا ہے۔اور بعض کا مقولہ ہے کہ مابین زمین وآسمان دریا معلق ہے۔پس پانی سے

ابر کو مدد پہنچتی ہے اور ایک ایک فرشتہ ایک ایک بوند چھوڑتا ہے اور جو فرشتہ قطرۂ آب چھوڑ چکا پھر اس کا قیامت تک دَور نہیں آنے کا۔

(مذکورہ تصریحات کی روشنی میں ۔ف) ان جملہ خدشات سے آگاہی مطلوب ہے: (۱) ابر کی اصلیت کیا ہے۔ (۲) آب دریا معلق سے ابر کو مدد پہنچتی ہے یا قدرتِ الٰہی سے ابر میں پانی پیدا ہو جاتا ہے (۳) اور حقیقۃً ہر قطرہ کو فرشتے ڈالتے ہیں یا حکم حق تعالیٰ سے ابر پانی چھوڑتا ہے۔ (۴) یہ بات کہ فرشتہ جو بوند چھوڑتے ہیں قیامت تک دَور نہ آوے گا صحیح ہے یا غلط۔ اور ابر سے مچھلیاں برسنا ممکن ہے یا نہیں۔ چوں کہ بعض وقت کوچہ، آبادی وصحراء میں چھوٹی چھوٹی مچھلیاں بوقتِ بارش دیکھنے میں آئی ہیں۔ (۵) حکماءِ یونان کہتے ہیں کہ ابر میں اجزاءِ ناریہ ہیں اور مساویہ رہنے کی جہت سے آتش ابر زیادتی سے کمی کی جانب دوڑتی ہے جس سے صاعقہ وبرق پیدا ہوتی ہے اوراہل شرع کہتے ہیں کہ رعد ایک فرشتہ ہے جوابر پر حکمراں ہے اور صعق اس کی آواز اور برق اس کا کوڑا ہے۔ اور مشہور یوں ہے کہ قد اس کا مقدار نرانگشت ہے اور جب آواز کرتا ہے ستّر فرشتے اس کے منہ کو دابتے ہیں تس پر اتنی آواز نکل جاتی ہے۔

(شکوک رفع طلب) (۱) فرشتہ کا قد بمقدار مذکور ثابت ہے یا نہیں۔ (۲) فرشتوں کا وقت آواز کرنے (کڑکنے) کے رعد کا مُنہ بند کر دینا جو مشہور ہے، صحیح ہے یا لغو۔ (۳) اور رعد صرف ایک فرشتہ ہے یا بنام مقررہ بہت سے فرشتے ہیں کیوں کہ روئے زمیں پر ایک دن میں مختلف مقامات میں صدہا جگہ بارش ہوتی ہے۔

(امداد الفتاوی جلد ۶ ص ۱۵۱)

(۱۰) حدیث میں ہے کہ جب حق تعالیٰ نے دوزخ لو پیدا کیا، تو دوزخ حضرت سبحانہ میں عارض ہوئی کہ یا الٰہ العٰلمین میری سوزش مجھ کو جلائے دیتی ہے۔ تب قادرِ مطلق نے دوزخ کو سرد و گرم دوسانس عطا کئے۔ پس برس روز میں دوزخ دو سانس لیتی ہے جس کے اثر سے دنیا میں سردی گرمی محسوس ہوتی ہے۔ اور کلامِ حکماء سے یوں مشہور ہے کہ آفتاب کے وسط سماء سے بُعد بطرفِ قطبِ جنوبی مائل ہونے سے دنیا میں سردی نمایاں ہوتی ہے اور گرمی کے دنون میں آفتاب عین خطِ استواء سرطان پر ہوتا ہے لہٰذا گرمی کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔

سائنسی شبہات کے جواب کا اصول:

اول یہ سمجھنا چاہئے کہ فلسفۂ جدیدہ کے مسائل تین قسم کے ہیں۔ایک وہ کہ قرآن وحدیث شریف کے موافق ہیں، دوسرے وہ جومخالف ہیں، تیسرے وہ جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں۔پس قسم اول وسوم کے جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔اول میں تواس لئے کہ وہاں موافقت ہی ہے، سوم میں اس لئے کہ وہاں مخالفت نہیں جوشبہہ ہو۔البتہ قسم دوم میں ہم کوجواب دیناضروری ہےاور جواب کے دوطریقے ہیں۔اگران مسائلِ فلسفیہ پرکوئی دلیل صحیح قائم نہ ہوئی تو اتنا جواب کافی ہے کہ ہم بلا دلیل نہیں مانتے اوراگرکوئی دلیل صحیح قائم ہوچکی ہےتواس وقت قرآن وحدیث کی شرح کرکے بتلا دیا جاوے گا کہ دیکھو یہ مخالف نہیں۔اس تمہید کے بعد مفصل جواب لکھتا ہوں:

جـــواب: (سائل نے ابتدائی تین سوال (۱) چاند کے گھٹنے بڑھنے (۲) اس کی رنگت (۳) کہکشاں سے متعلق کئے تھے۔ان کا جواب مذکورہ اصولوں کی روشنی میں یہ دیا گیا):

ســوال یکم: یہ قسم سوم ہےاس لئے جواب ضروری نہیں (۲) یہ بھی قسم سوم سے ہےاس لئے جواب ضروری نہیں (۲) یہ بھی قسم سوم ہے۔(اس کے بعد سائل کے چوتھے سوال کا جواب یہ دیا گیا۔ف)

(۱۰) اگر دونوں امرکوسردی گرمی میں دخل ہوایک کی خبر شارع نے دیدی اور دوسرے سبب کی نفی نہیں کی۔اور ایک کا اثبات عقلاء نے کیا۔اور دوسرے کی نفی پر دلیل نہیں قائم کرسکتے تو اس میں کیا تخالف ہے۔

واللہ اعلم وعلمہ اتم ۲ر جمادی الاخریٰ ۱۳۲۲ھ (امداد رابع ص ۱۵۳)

تکونات طبعیہ، اسباب عادی واکثری ہیں:

(کیونکہ) ایسا ہوسکتا ہے کہ مثلاً زلزلہ کا سبب کبھی تو دریافت شدہ سبب ظاہری ہو اور کبھی فرشتوں کے عروق ارض کھینچنے کی وجہ سے ہو اسی طرح بادل، بارش، رعد، برق، صاعقہ، ریاح، قوس، قزح، شہب، انفجار عیون کے جو اسباب بتائے جاتے ہیں وہ سب اکثری اور عادی اسباب ہیں، انہیں اسباب میں انحصار تسلیم نہیں کہ ان کے علاوہ دوسرے اسباب سے یہ چیزیں وجود میں نہ آئیں۔

زلزلہ:

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ زلزلہ کا سبب کبھی تو وہی ظاہری سبب ہو جو بیان کیا جاتا ہے کہ زمین کے اندر دخانی بخارات کثیف اور کافی مقدار میں باہر نکلنے کا راستہ نہ ملنے پر اندر ہی اندر گھومتے ہیں، جس کی وجہ سے زمین ہلتی ہے اور کبھی اس کا سبب وہ ہو کہ فرشتوں کے عروق ارض کو کھینچنے کی وجہ سے زلزلہ آتا ہے۔

(درایۃ العصمۃ علی ہدایۃ الحکمۃ از حکیم الامت حضرت تھانویؒ اصل عربی عبارت سے مفہوم اخذ کیا گیا مختصراً)

(ایک سائل نے زلزلہ کے متعلق حکماء یونان کی توجیہ پیش کر کے شبہ یہ پیش کیا کہ کتب دینیہ میں ہے کو وہ قاف زمردیں جو محیط زمین ہے جب خوف دوزخ سے لرزتا ہے تو طبقہ زمین ہلتا ہے اور بعض کے قول کے مطابق گائے جب سینگ بدلتی ہے تو طبقہ زمین ڈگمگاتا ہے۔اس کا جواب یہ ارشاد فرمایا کہ۔ف)

قاف زمردیں اور گائے کے سینگ کا شریعت نے دعویٰ نہیں کیا۔ البتہ زلزلہ کی وجہ بعض روایات میں عروقِ ارض کی تحریک ہے جو بوجہ کثرتِ ذنوب ہوتی ہے۔سو ممکن ہے کہ کبھی یہ سبب ہو اور کبھی دوسرے اسباب یا مجموعہ ہر دو سبب کو دخل ہو، پس اس میں بھی کوئی تخالف نہیں۔ (امداد الفتاوی جلد ۶ ص ۱۵۵)

شہاب ثاقب:

شُہُب میں بھی یہی بات ہے کہ کبھی تو اہل فلسفہ وسائنس کا بتایا ہوا سبب مؤثر ہو اور کبھی اس کا طریق وہ ہو جو روایات میں آیا ہے کہ آسمانی خبروں کو اچک لینے کی کوشش کرنے والے شیاطین کے احراق کے واسطے کوکب کے شعلے ٹوٹ کر شہاب اور شہاب ثاقب کی صورت میں گرتے ہیں: ''وَ جَعَلْنَاهَا رُجُوْمًا لِلشَّيٰطِيْنَ'' نص قرآنی ہے۔

حواشی:

۱ = ا ایجاب کلی اور موجبہ کلیہ:

۱=اقضیہ جزئیہ اور قضیہ مہملہ:

(۳) اسباب طاعون:

(یہاں یہ وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ بعض لوگ جو طاعون کی جگہ سے بھاگنے کی فکر میں ہوتے ہیں یہ کوئی صحیح تدبیر نہیں ہے اس کے متعلق قرآن کریم کی ایک آیت کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ف)

قصہ بنی اسرائیل کی ایک بستی کا ہے جہاں طاعون ہوا تھا جس سے گھبرا کر لوگ بھاگ گئے مگر حق تعالی نے حذر الموت (موت سے ڈر کر) فرمایا ہے۔ حذر الطاعون (طاعون سے ڈر کر) نہیں فرمایا کیوں کہ خوف تو اصل موت ہی کا ہے اور طاعون کا خوف بھی اسی لئے ہے کہ وہ اسباب موت سے ہے۔ **فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا** حق تعالی نے ان سب سے کہا مر جاؤ سب مر گئے موت ہی سے بھاگے تھے اور موت ہی نے پکڑ لیا۔ واقعی خدا تعالی کے سوا کسی جگہ پناہ نہیں مل سکتی۔ بھاگنے سے کیا ہوتا ہے...... **ثُمَّ اَحْيَاهُمْ** یعنی پھر اللہ تعالی نے ان کو دفعۃً زندہ کر دیا بعض روایتوں میں آتا ہے کہ حزقیل علیہ السلام کی دعا سے زندہ ہوئے ایک تو ان سب کا دفعۃً مرنا عجیب تھا پھر سب کا دفعۃً زندہ ہو جانا اس سے بڑھ کر عجیب ہوا کیونکہ موت کے لئے تو اہل طبعیات ظاہر میں کوئی سبب تراش بھی سکتے تھے مثلا یہی کہ طاعون کی جگہ سے آ رہے تھے وہاں کی آب وہوا اثر کر چکی تھی اس لئے مر گئے مگر زندہ ہونے کے لئے کون سا سبب نکالا جائے گا اور اگر اس کا بھی کوئی سبب ہوتا تو لوگ اس کو بھی اختیار کرتے اور اگر کسی کو دعوی ہو کہ اس کا بھی کوئی طبعی سبب تھا تو میں ان سے کہتا ہوں کہ ذرا مہربانی کر کے آج کل بھی اس سے کام لے کر دکھا دیجئے اور حقیقت میں تو ان کی موت بھی بلا سبب ظاہری تھی کیونکہ تبدیل آب وہوا کو اور طاعون کی جگہ سے چلے جانے کو اطبا یا ڈاکٹر تو سبب موت کہہ نہیں سکتے بلکہ وہ اس کو سبب حیات بتلاتے ہیں رہا اثر سابق سو اول تو مؤثر سے بعد میں اس کے اثر کو ضعیف ہو جانا چاہیے نہ کہ قوی۔ دوسرے اتنی بڑی جماعت میں ایک وقت میں اور ایک درجہ میں اثر ہونا یہ خود قانون طبعی کے خلاف ہے پس واقع میں زندگی اور موت سب اللہ کے قبضہ میں ہے۔

سب کا دفعۃً مر جانا اور دفعۃً زندہ ہو جانا دونوں واقعے عجیب اور خلاف عادت ہی تھے جن سے اللہ تعالی کو اس امر کا اظہار مقصود تھا کہ احیا و اماتت ہمارے قبضہ میں ہے کہ خلاف مقتضاء اسباب بھی واقع کر سکتے ہیں فرار سے کچھ نہیں ہوتا اور پہلی امتوں میں ایسے ایسے عجائبات بہت ہوتے تھے آج کل کھلی کھلی نشانیاں ظاہر نہیں ہوتیں بلکہ اب تو جو کچھ ہوتا ہے اسباب کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ کھلم کھلا واقعات کے بعد انکار کرنے پر عذاب بھی بہت سخت ہوتا تھا اور اس امت پر رحمت زیادہ ہے اس لئے اب جو کچھ نشانات ظاہر ہوتے ہیں اسباب کے پردہ میں ہوتے ہیں۔

(اشرف الجواب ص ۲۵۷)

طاعون وغیرہ کے لئے جراثیمی اسباب کے علاوہ ایک اور سببِ واصل (Exciting facror):

نافرمانیوں کی بدولت طرح طرح کی بیماریاں طاعون وغیرہ وبائی امراض آپس کی نااتفاقیاں وغیرہ ظہور میں آتی ہیں......اوران بیماریوں کے ظاہری اسباب گوکچھ امورطبیعہ ہوں مگر ذنوب ان کے اسباب حقیقیہ اور اصلیہ ہیں۔اور دونوں میں تعارض نہیں کیوں کہ ممکن ہے کہ سزا تو گناہ کی وجہ سے مگر ظہوراس سزا کا اسباب طبعیہ کے ذریعہ سے ہوا ہو۔اور چوں کہ لوگ ذنوب کو ان امراض کا سبب نہیں قرار دیتے اس لئے صرف طبی علاج پر اکتفاء کرتے ہیں۔اور اصلی علاج کہ استغفار ہے وہ نہیں کرتے وہ بھی کرنا چاہیئے۔

چندخوانی حکمت یونانیاں حکمت ایمانیاں راہم بخواں

صحت این حسن زمعوری تن صحت آن حسن زتخریب تن

اورذنوب سے مصائب کا آنا نصوص سے ثابت ہے﴿مَـآاَصَـابَـکُـمْ مِـنْ مُصِیْبَةٍ فَبِمَـاکَسَبَـتْ اَیْدِیْکُم﴾ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۷،۲۸ص ۵۲۴)

(۴) تعدیہ مرض:

حدیث شریف میں آیا ہے کہ ''لاعـدوی ولا طیـرۃ ''اس کے یہ معنی ہیں کہ مرض لزوماً متعدی نہیں ہوتا ہے اور نہ یہ بدفالی کی کوئی چیز ہے اور بعض دفعہ جو چیچک یا طاعون وغیرہ میں متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے تو اس سے لزوم لازم نہیں آتا بلکہ اتنا معلوم ہوا کہ کبھی متعدی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا اور حدیث میں لزوم کی نفی ہے نہ مطلق تعدیہ کی۔

(ملفوظات ج ۱۳ص ۲۹۶)

حدیث لاعدوی اورحدیث فـر مـن الـمـجـذ وم فـرارک مـن الاسـد میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔دفع تعارض کے لئے لوگوں نے ایک حدیث کومحکم اور دوسری کو ماؑول کہا ہے،مگر یہ مطلب نہیں کہ اپنی رائے سے کچھ دست اندازی کی ہے۔علماءاس سے بالکل بری ہیں بلکہ جس میں تاویل کی جاتی ہے دوسری نص کی ضرورت سے کی جاتی ہے۔تو بعض نے تو حدیث لاعدوی کومحکم قرار دیا ہے اور دوسری حدیث میں تاویل کی ہے۔اوربعض نے اس کے عکس حدیثِ ثانی کومحکم اورحدیثِ اول کو مُئَاوَّل کہا ہے۔پہلوں نے کہا ہے کہ فرار از مجذوم کا حکم عقیدۂ باطل تعدیہ مرض سے حفاظت کی غرض سے فرمایا گیا ہے اور دوسروں نے کہ جن پر مذاق حکماء غالب تھا،

یہ کہا کہ تعدیہ تو صحیح اور مشاہد ہے، تو حدیث لا عدوی کے معنی یہ ہیں کہ یہ امراض بالذات متعدی نہیں، یعنی جہلاءِ عرب حکماءِ یونانیین کی طرح یوں سمجھے تھے کہ بعض امراض بالذات متعدی ہیں۔ مثلاً جیسے خدا نے آگ میں جلانے کی خاصیت رکھی ہے تو جب کوئی چیز آگ سے ملاقی ہوگی آگ اس کو ضرور جلائے گی۔ اس میں عادۃً تخلف نہیں ہوسکتا۔ پس لا عدوی سے اس اعتقاد کو روکا ہے اور یہ مطلب نہیں کہ تعدیہ کا مطلقاً تحقق نہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج۱۳ ص۱۳۲، ۱۳۳)

اِس طرح گویا ''بعض نے لا عدوی کو مطلق کہا ہے کہ تعدیہ بالکل ہوتا ہی نہیں باقی مجذوم والی حدیث میں جو بچنے کو فرمایا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس جانے والے کو اگر اتفاق سے یہ مرض ہوگیا تو وہ یہی سمجھے گا کہ مجھ کو اس سے بیماری لگ گئی۔ اس اعتقاد سے بچنے کے لئے آپ نے اختلاط سے منع فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض نے لا عدوی میں تاویل کی ہے۔ اور بعض نے مجذوم والی حدیث میں۔ مگر اقرب یہ ہے کہ تعدیہ ہوتا ہے مگر باذن الٰہی ہوتا ہے اور بلا اذن نہیں۔ چنانچہ بریلی میں ایک بنگالی ہندو کا قصہ ہے کہ اس کا لڑکا مبتلائے طاعون ہوا۔ وہ ہندو برابر اس کے پاس لیٹتا تھا۔ اس کا سانس اس پر آتا تھا۔ وہ لڑکا مرگیا۔ اس کو اس قدر صدمہ ہوا کہ اپنی زندگی بار معلوم ہونے لگی۔ اس لئے قصداً اس کی استعمالی چیزوں کو خوب استعمال کرتا تھا کہ میں بھی مرجاؤں مگر نہیں مرا۔ بتلایئے اگر تعدیہ بالذات ہوتا تو وہ کیوں بچتا۔

(اگر کہا جائے کہ مرض قبول کرنے کی اِستعداد کسی میں ہوتی ہے، کسی میں نہیں ہوتی، تو سوال یہ ہے کہ قبولِ مرض کی اِستعداد کون پیدا کرتا ہے؟ اگر جواب میں کہا جائے کہ اخلاط ورطوبات کی بے اعتدالی اور اُن کی کمی و کیفی تبدیلی، اِستعدادِ مرض کا سبب ہوتی ہے اور اِس تبدیلی کا باعث، اسبابِ ستہ ضروریہ میں خلل اور اِس خلل کا باعث فضاء کے جوہر میں عفونت اور کثافت، پانی کی آلودگی اور آفتِ سماوی وآفتِ ارضی وغیرہ ہیں، جس کے نتیجے میں ہوا کا جوہر فاسد اور متعفن ہوجاتا ہے، جس میں جراثیمی سمیت سرایت کرجاتی ہے۔ تو پھر سوال پیدا ہوگا کہ ان اسباب کا فاعل ومئوثر کون ہے؟ اِن میں فعل واثر کہاں سے آیا؟۔ ف) اسی طرح اگر تعدیہ بالذات مانا جائے تو اگر کسی جگہ بیماری ہو تو اس قصبہ میں سے ایک بھی نہ بچے۔ وہاں کون چیز مانع ہے۔ ایک شفیق طبیب تھے جنہوں نے طاعونیوں کا علاج اس طرح کیا کہ دوا اپنے ہاتھ سے بناتے اور پلاتے، ان کو گود میں لے کر بیٹھتے کہتے تھے کہ ان کے ۶۳ مریضوں میں سے ۵۳ صحت یاب ہوئے۔ ان میں بعض مریض اس قدر تیز مادہ کے تھے کہ انہوں نے

ایک مریض کی نبض پر ہاتھ رکھا تو انگلی میں آبلہ پڑ گیا۔مگر ان کا کان بھی گرم نہیں ہوا۔غرض بالذات خاصیت تو تعدیہ کی اس میں نہیں۔(تفصیل کے لئے ملفوظات جلد ۱۹ص ۹۷ تا ۱۰۰)

(۲)وجود یاجوج ماجوج:

قرآن نے آیت ﴿ ثُمَّ اَتبَعَ سَبَباً (الی قولہ تعالی)وَکَانَ وَعدُ رَبِّی حَقّاً ﴾ کے تحت حضرت ذوالقرنین کا تذکرہ کرتے ہوئے یاجوج ماجوج کا بیان اِس طرح کیا ہے حضرت ذوالقرنین:'' پھر (مغرب ومشرق فتح کرکے)ایک اور راہ پر ہوئے (چوں کہ آبادی شمالی حصہ میں زیادہ ہے،اس لئے غالب گمان ہے کہ اس سے سمت شمال مراد ہو،مفسرین نے یہی سمت لکھی بھی ہے)یہاں تک کہ جب (ذوالقرنین)مسافت قطع کرکے ایک ایسے مقام پر جو) دو پہاڑوں کے درمیان میں (تھا) پہنچے، تو اِن پہاڑوں سے اِس طرف ایک قوم کو دیکھا جو(غایتِ اجنبیتِ لغت وقلتِ فہم کی وجہ سے)کوئی بات سمجھنے کے قریب بھی نہیں پہنچتے (یعنی غیر زبان ہونے کی وجہ سے تو بات نہیں سمجھتے اور وحشی اور قلیل الفہم ہونے کی وجہ سے سمجھ کے لگ بھگ بھی نہیں پہنچے، ورنہ عاقل آدمی رموز وقرائن سے قریب قریب سمجھ لیتا ہے۔مگر کسی مترجم کے ذریعہ سے)انہوں نے (ذوالقرنین سے)عرض کیا کہ اے ذوالقرنین قومِ یاجوج وماجوج (جو اِس گھاٹی کے اُس طرف رہتے ہیں، ہماری)اس سرزمین میں (کبھی کبھی آکر)بڑا فساد مچاتے ہیں (یعنی ہم پر مار دھاڑ کرتے ہیں اور ہم کو مقابلہ کی طاقت نہیں)کیا (اجازت دیتے ہیں کہ)ہم لوگ آپ کے لئے کچھ چندہ جمع کردیں، اِس شرط پر کہ آپ ہمارے اور ان کے درمیان کوئی روک بنادیں (کہ وہ پھر آنے نہ پائیں)ذوالقرنین نے جواب دیا کہ جس مال میں میرے رب نے مجھ کو (تصرف کرنے کا)اختیار دیا ہے اور بہت کچھ ہے سو(مال کی تو مجھ کو ضرورت نہیں البتہ ہاتھ پاؤں سے میری مدد کرو(تو) میں تمہارے اور ان کے درمیان میں خوب مضبوط دیوار بنادوں۔(اچھا تو) تم لوگ میرے پاس لوہے کی چادریں لاؤ(دام سرکار سے ملیں گے اور ضرورت کی اور بھی چیزیں منگوائی ہوں گی،مگر رکن اعظم اور وحشی ملک میں کم یاب چیز یہی تھی اس لئے ذکر میں اس کی تخصیص کی گئی۔ چنانچہ سب سامان جمع کیا گیا اور دونوں پہاڑوں کے درمیان بنیاد کھود کر اس کو پتھروں وغیرہ سے بھروا کر اوپر سے لوہے کی چٹانوں کے ردّے رکھنے شروع کئے)یہاں تک کہ جب (ردّے ملاتے ملاتے) ان (دونوں)پہاڑوں کے دونوں سروں کے بیچ (کے

خلا) کو (پہاڑوں کے) برابر کردیا تو حکم دیا کہ دھونکو (دھونکنا شروع ہوگیا) یہاں تک کہ جب (دھونکتے دھونکتے) اس کو لال انگارا کردیا تو (اس وقت) حکم دیا کہ اب میرے پاس پگھلا ہوا تانبالاؤ (جو پہلے سے تیار کرالیا ہوگا) کہ اس پر ڈال دوں (یعنی ڈلوادوں) چنانچہ تانبالایا گیا (اورآلات کے ذریعے سے اوپر سے چھوڑا گیا کہ تمام درزوں میں گھس کر سب چادریں ایک ذات ہوکر ایک ڈال کی دیوار آہنی بن گئی طول وعرض خدا کو معلوم) سو (اس کے غایتِ ارتفاع وملاست کے سبب) نہ تو یاجوج وماجوج اس پر چڑھ سکتے اور (غایتِ استحکام کے سبب) نہ اس میں نقب دے سکتے تھے (اور دیوار بنانے کی وقت وہ لوگ اس موقع سے بہت دور تھے کیوں کہ اس طرف وسیع زمین ہے) ذوالقرنین نے (جب اس دیوار کو تیار دیکھا جس کا تیار ہونا معمولی کام نہ تھا تو بطور شکر کے) کہا کہ یہ (تیاری دیوار کی) میرے رب کی ایک رحمت ہے (مجھ پر بھی کہ میرے ہاتھ سے ایسا کام لیا اور اس دیوار سے باہر بسنے والوں کے لئے بھی کہ یاجوج وماجوج کے شر سے محفوظ ہوگئے) پھر جس وقت میرے رب کا وعدہ آئے گا (یعنی اس کے فناء کا وقت آئے گا) تو اس کو ڈھا کر (زمین کے) برابر کردے گا اور میرے رب کا ہر وعدہ برحق ہے (اور اپنے وقت پر ضرور واقع ہوتا ہے۔

(بیان القرآن: سورۃ الکہف)

یاجوج ماجوج کی غذا: یاجوج ماجوج کی غذا کیا ہے، کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرمایا کہ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا (حضرت کتابیں بہت دیکھتے تھے، اس لئے باتیں زیادہ معلوم تھیں) کہ غذا یاجوج ماجوج کے لشکر کی ایک سانپ ہے جو آسمان کی جانب سے روزانہ گرتا ہے۔ وہ اتنا بڑا ہوتا ہے کہ سب کو کافی ہوجاتا ہے۔

یاجوج ماجوج کو تبلیغ ہوچکی ہے: پھر فرمایا کہ حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے کہ یاجوج ماجوج کو تبلیغ ہوچکی ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ رات بھر اُس دیوار کو چاٹتے ہیں اور کھودتے ہیں جو اُن کے درمیان حائل ہے۔ جب وقت آئے گا، تو وہ یہ کہیں گے کہ انشاء اللہ کل اِس کو ختم کردیں گے۔ انشاء اللہ کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو اللہ کا نام معلوم ہے اور تبلیغ ہوچکی ہے۔'' (ملفوظات جلد ۱ص ۲۰۱)

(۵) تعدد ارض:

(امداد الفتاوی میں ایک سائل نے یہ سوال کیا ہے) قرآن مجید میں ہے ”خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ “تو اب یہ شکوک دریافت طلب ہیں کہ ہر ہفت طبق زمین پیوستہ ہیں یا مثل آسمان فاصلہ وجسامت پنج صد سالہ راہ ہے۔اور درازی زمین ہر ایک طبق اعلیٰ اپنے طبقۂ اسفل سے دس گنا زائد مانند آسمان ہے۔یا ہر طبقۂ بالا سے طبقاتِ زیریں دس گنا وسعت مزید رکھتے ہیں اور مابین طبقاتِ ارض کوئی ذی روح وغیرہ کچھ شے ہے یا خالی ہیں۔اور زمین پر جو بچھائی گئی ہے آیا چاہ وغیرہ کا پانی اسی پانی سے ہے یا قادرِ مطلق نے مثل خون رگہائے انسان زیرِ زمین سوت جاری کر رکھے ہیں۔

(۷) آسمان کا جسم صلب ہونا اور اس کا متعدد ہونا:

اور یہ ہم کو مضر نہیں کیوں کہ ہم تقریرِ سابق سے ان کو وجود آسمان تسلیم کرا دیں گے۔البتہ اس کے ضروری الوجود نہ ہونے پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اہل یونان نے وجود آسمان پر عقلی دلائل قائم کئے ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ یونان کے دلائل قریب قریب سب مخدوش ہیں۔جیسا کہ اہل علم پر مخفی نہیں۔واقعیت یہی ہے کہ عقل سے نہ آسمان کا وجود ثابت ہوتا ہے نہ عدم۔رہی یہ بات کہ علی العموم اس نیلگون رنگ کو جو کہ جانب فوق میں نظر آتا ہے۔آسمان سمجھا جاتا

تھا۔اور آج یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ یہ نیلگون رنگ آسمان نہیں ہے اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ اول تو جن دلائل سے یہ ثابت ہوا ہے وہ خود ابھی مخدوش ہیں اور بنا الفاسد علی الفاسد ہے۔دوسرے اگر ثابت ہو بھی جائے کہ یہ رنگ آسمان نہیں ہے تب بھی اس سے عدم وجود آسمان نہیں ثابت ہوتا۔ممکن ہے کہ آسمان اس سے آگے ہو،پس یہ کہنا کہ آسمان کا وجود جو کہ شریعت سے ثابت ہے،دلائل سائنس سے مصادم ہے سخت غلطی ہے۔کیوں کہ سائنس اس میں بالکل ساکت ہے اور قرآن شریف ناطق.اور تصادم وتعارض ناطقین میں ہوتا ہے۔ساکت وناطق میں نہیں ہوسکتا۔اور جب تعارض نہیں ہے تو سما کی تفسیر کواکب یا مافوقنا وغیرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔اور یہ تفسیر یقیناً تحریف ہوگی۔اور ایسے محرفین کی بابت یہ کہنا صحیح ہے کہ انہوں نے وحی کو معیار نہیں بنایا کیوں کہ باوجود وحی کو ماننے کے اس کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کی۔“ (تقویم الزیغ ص ۱۱، اشرف الجواب ص ۲۸۴، نیز دیکھئے امداد الفتاوی جلد ششم ص ۱۵۵))

زمین وآسمان کے پیدائش کے باب میں قرآن کریم کی سب آیتوں میں ”غور کرنے سے میرے خیال

میں تو یہ آتا ہے کہ یوں کہا جاوے کہ اول زمین کا مادہ بنا، اور ہنوز اس کی ہیئتِ موجودہ نہ بنی تھی کہ اسی حالت میں آسمان کا مادہ بنا جو صورتِ دُخان میں تھا، اس کے بعد زمین ہیئت موجودہ پر پھیلا دی گئی، پھر اس پر پہاڑ، درخت وغیرہ پیدا کئے گئے، پھر اس مادۂ دخانیہ سیالہ کے سات آسمان بنا دیئے۔ امید ہے کہ سب آیتیں اس تقریر پر منطبق ہو جائیں گی۔

(بیان القرآن: البقرۃ، ۱/۱۷)

(۸) شمس وقمر وغیرہ بعض کواکب کا متحرک ہونا:

حدیث شریف میں آیا ہے کہ وقتِ غروب آفتاب کو فرشتے عرش کے نیچے ڈال دیتے ہیں اور وہاں تمام رات حق جل وعلا کو سجدہ کرتا ہے وقتِ فجر اجازت لے کر منازلِ افق شرق دوار پر طالع ہوتا ہے۔ اور علم طبعی والے کہتے ہیں آفتاب غیر متحرک ہے اور زمین گول اور درواز ہ سیارگا رن زحل، مریخ، قمر وغیرہ یہ بھی آفتاب قائم کے گرد چکر لگاتی ہے۔ اور بایں قاعدہ جانب جنوبی وشمالی اختلاف الطرفین چھ چھ ماہ کے دن اور رات ہوتے۔ اور ایک مقام بلغار ہے اس کا حال لکھا ہے کہ وہاں رات ہی نہیں ہوتی۔ ادھر آفتاب غروب ہوا اور ادھر صبح صادق نمودار ہوئی۔ اور بعض کا مقولہ ہے کہ ہر ہفت آسمان گول بشکل بیضوی متحرک ہیں اور ساتویں زمین غیر متحرک قائمہ۔ اور جو اس کے اسفل متعلقہ ارض طبقات عالم سفلی تحت الثریٰ تک کل آسمانوں کے اندر ہے اور آسمان مثل گری یعنی گھیڑی چاہ کے چکر لگاتے ہیں۔ اور بعضے کہتے ہیں مانند چاک سفال گر اور آسیا سائی کے حرکت میں لگے ہوئے ہیں۔ شمس وقمر اور سائر کواکب دوامہ ہر دن رات بایامِ مختلفہ اپنی خاص جگہ میں بلا حرکت قائم رہتا ہے۔ کیلی چاک کمہار اور کیلی کی طرح۔ اور بعض لوگ وجود آسمانی کے منکر ہیں اور اس کو حدِ بصیرت قرار دیتے ہیں۔

شبہات دریافت طلب: (۱) حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ہر شب آفتاب کا زیرِ عرش سجدہ میں رہنا اور خلاف اقوال دیگران یعنی شش ماہ رات دن یا شب نہ ہونے اور ہمیشہ دن رہنے میں اہل اسلام کی طرف سے کیا جواب ہے۔ (۲) جب عرش اعظم بالائی سمٰوٰت ہے تو زیر زمین عرش کے نیچے سجدہ آفتاب کا کیا بیان۔ (۳) آفتاب آسمانِ چہارم پر ہے تو ارض سبعہ کے غرب سے کس طبقہ میں ہو کر شمس سمت شرق طالع ہوتا ہے۔ (۴) آسمان بیضوی محیط زمین چکر کنندہ بطرح گیڑی چاہ یا چاک کمہار اقوالِ مخالفہ پر اہل شرع کیا امر واضح فرماتے ہیں۔ (۵) مشہور ہے کہ آفتاب کا طرف اعلیٰ منہ ہے اور ایں جانب اسفل پشت یہ کیسا ہے

۔(٦) آفتاب و ماہتاب وکواکب اجرام فلکی کیا شے ہیں آیا زجاج یاسنگِ تاباں وغیرہ اس کی اصلیت نیز دریافت طلب ہے۔

جواب: حدیث میں ہے کہ بعد غروب کے تحت العرش جا کر سجدہ کرتا ہے اور حکم کا منتظر رہتا ہے۔اس کو حکم ہوتا ہے کہ اپنے نظام کے موافق چلتا رہ، چنانچہ پھر حساب کے موافق طلوع ہوتا ہے انتہی۔الحاصل اس سے ایک تو آفتاب کی حرکت معلوم ہوتی ہے۔اس کے خلاف پر فلاسفہ کے پاس کوئی دلیل مخدوش نہیں۔دوسرے بعد غروبِ انقطاع حرکت کا معلوم ہوتا ہے،اس کا فلاسفہ انکار کرتے ہیں۔لیکن ممکن ہے کہ یہ انقطاع آنی ہو،یعنی وہ لمحہ ایسا لطیف ہو کہ آلات سے نہ اس کا ادراک ہوتا ہے نہ اس سے حساب میں فرق پڑتا ہے تیسرے غروب اس میں مجمل ہے اور غروب ہر جگہ مختلف ہوتا ہے مگر ممکن ہے کہ کسی خاص جگہ کا غروب مراد ہو مثلاً **مقام تکلم بهذا الخبر** کا ہی مراد ہو۔حدیث میں کوئی لفظ اس سے مانع نہیں۔چوتھے تحت العرش جانا مفہوم ہوتا ہے حالاں کہ ہر وقت تحت العرش ہے مگر کسی نقطۂ خاص کو تحت العرش کہنا دوسرے نقاط کے تحت العرش ہونے کی نفی نہیں کرتا نہ حدیث میں کوئی دلیل تخصیص کی ہے۔محض واقعی قید کے طور پر اس کو تحت العرش کہہ دیا گیا۔باقی ساری رات آفتاب کا پڑا رہنا کسی حدیث میں نہیں آیا۔اور جب غروب خاص مقام کا مراد ہو تو بلغار اور ارض تسعین کے نظام کی نفی حدیث سے لازم نہیں آتی اور آفتاب کا آسمانِ چہارم پر ہونا بھی کسی دلیل سے ثابت نہیں۔اور اگر ہو تو اس تقریر کو مضر نہیں،نہ آسمان کے انکار کی کوئی دلیل کسی کے پاس ہے۔اور جس کو حدِ بصر کہتے ہیں ممکن ہے کہ آسمان اس کے آگے ہو اور نہ آسمان کے وجود یا عدم کو اس تقریر سے کوئی تعلق اور نہ شرع نے آسمان کی حرکت کا اثبات کیا نہ آفتاب کے رو پشت سے کوئی بحث کی،نہ کواکب کے حقائق سے کوئی تعرض کیا اور نہ امور کی تحقیق طلب امر سے کوئی علاقہ۔ **واللہ اعلم وعلمہ اتم**

۲ر جمادی الاخریٰ ۱۳۲۲ھ (امداد رابع ص ۱۵۳)

حاشیہ ۱ = چونکہ نص کی دلالت، بہر حال ظنی ہے، لہٰذا اُس کے مقابلے میں، عقلی قو رسائنسی دلیل قطعی ہوگی، تو اس عقلی دلیل کو قبول کریں گے اور نص میں تاویل کریں گے، جیسا کہ اصلِ موضوع نمبر ۷ کے تحت عقل و نقل میں تعارض کی ممکنہ چار شکلوں میں سے چوتھی شکل کے ضمن میں ثابت ہو چکا ہے۔

حاشیہ: ۱: نوٹ: معدل النہار، خطِ استواء کی سیدھ میں بالا بالا کل جہاں کو کاٹنے والا ایک دائرہ ہے۔اور خطِ استواء بھی ایک دائرہ ہیچو زمین پر اس کے دو قطبوں، قطب جنوبی و شمالی کے عین وسط میں فرض کیا جاتا ہے۔)

۲: آسمان کے شمالی حصے پر متعدد جگہوں پر مطالع النجوم ہیں، قطب تارا، ایک مجمع النجوم 'دب اصغر' یا 'نبات الشعر صغری' کا حصہ ہے، ثریا بھی مشہور و معروف ستاروں کا جھنڈ ہے، اسی طرح ایک مجمع النجوم 'شلیاف' ہے جس کا سب سے زیادہ روشن ستارہ ''نسر واقع'' ہے، اسے اہلِ سائنس اپنے محاورہ میں Vega کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

۳: روشنی کی رفتار ایک لاکھ چھیاسی ہزار فی سیکنڈ ہے۔

۴: جیسا کہ معلوم ہے کہ کسی کوکب کے گرد جو حرکت ہوتی ہے، وہ ''حرکتِ اینی'' ہوتی ہے، جسے مداری حرکت اور Revolutional motion کہتے ہیں۔

۵: اور قرائن و دلائل سے اسی صورت ثانی کو ترجیح ہے۔ اس کے بعد، پھر اگر کوئی، آفتاب کی حرکتِ اینیہ کی نفی کرے، تو اس کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

(۹) طلوع شمس من المغرب

لا تغلق بابُ التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها

حدیث صحیحہ میں سے ایک حدیث ہے جس کے با محاورہ معنی یہ ہیں کہ جب تک آفتاب اپنی جائے غروب سے طلوع نہ کرے گا اس وقت تک توبہ کا دروازہ بند نہ ہوگا۔ یعنی ہر گنہگار کی توبہ اس وقت تک قبول ہو جاوے گی، جب تک آفتاب اپنی جائے غروب سے طلوع نہ کرے گا اور جب ایسا ہو جاوے گا، تو پھر باب توبہ بند ہو جاوے گا اور کسی کی توبہ قبول نہ ہوگی۔

اس پر یہ اِشکال ہوتا ہے کہ ''یہ کیسی اسلامی پیشن گوئی ہے؟ اور کس طرح اسلامی فلاسفر اور علماء ریاضی دان اس پر اعتقاد رکھتے ہیں، نہ تو عقل ہی اس کو تسلیم کرتی ہے اور نہ مشاہدہ ہی اس حساب کو درست ثابت کرتا ہے۔........... ادھر مسائل ہیئت کے تھوڑے جاننے والے بھی کہنا شروع کر دیں گے، کہ مغرب سے طلوع آفتاب کے کیا معنی! بھلا کیا مغرب کسی خاص شہر کا نام ہے روزانہ کا مشاہدہ اور تجربہ تو ہم کو بتلا رہا ہے کہ ہر ملک کا مشرق اور مغرب جدا گانہ ہے اور روزانہ ہر ایک جگہ کا نقطہ مشرق و نقطہ مغرب بدلتا رہتا ہے، تو پھر وہ کونسا مغرب جس سے قیامت کے دن آفتاب طلوع کرے گا۔........

سنئے جناب! اگر مغرب سے آفتاب طلوع ہو نا بظاہر نہایت کٹھن اور سخت بعید از قیاس ہے (....... حالانکہ قدرت والے کے لیے ذرا مشکل نہیں کہ کسی وقت آفتاب کو کسی جگہ لوٹا دے اور وہ مغرب سے طلوع کرتا ہوا لوٹ جائے طریقہ جاریہ میں قدرت کو قید کرنا بڑا جرم ہے۔) جو ظاہراً محض ہماری خوش عقیدتی پر محمول کیا

جاسکتا ہے۔مگر حضرت ...... اس مسئلہ میں تو جادو وہ جو سر پہ چڑھ کے بولے'' کے مصداق تحقیقات جدید ہی ہمارا ہاتھ بٹاتی ہے۔اور وہ ہی رہنمائی کرکے ہم کو اتنی جرأت دلاتی ہے کہ ہم طلوع آفتاب از مغرب کو ممکن ہی نہیں بلکہ ضروری اور لازمی ثابت کرنے کو تیار ہیں۔اور وہ اس طرح کہ اگر چہ یہ مسلّم امر ہے کہ مشرق و مغرب محض فرضی اور نسبتی نام ہیں نہ کچھ اور، کیونکہ جائے طلوع آفتاب کو مشرق اور جائے غروب آفتاب کو مغرب کہتے ہیں۔اور سال بھر نت نیا مشرق و مغرب ہوتا رہتا ہے۔جس کی ابتدا اول سرطان سے اور انتہاء آخرِ قوس تک ہوتی ہے یعنی ۲۵/ جون سے ۲۵/دسمبر تک (۵۴) دن میں ہر روز نیا مشرق نیا مغرب قدرت نے بنایا ہے بموجب عرض بلد کے۔پھر چونکہ آفتاب اپنی شعاؤں سے ۹۰/درجہ مشرق اور ۹۰/درجہ مغرب کو کرے زائدہ روشن کرتا ہے۔اس سبب سے روزانہ نقطہ مشرق بعینہ مغرب اُن لوگوں کا ہے جو ہم سے بارہ ہزار میل یورپ میں آباد ہیں۔یہ اختلافِ مشرق و مغرب بموجب طول بلد کے ہے۔

یہ تو اس قادر مطلق کی روزانہ کی قدرت نمائی ہے۔....... مجھے ان احباب سے کوئی بحث نہیں جو خلقتِ عالم ہی کے قائل نہیں ہیں اور جن کا یہ خیال ہے کہ یہ عالم اچانک اور اتفاقیہ پیدا ہو گیا ہے، کیونکہ ان کے اس خیالِ باطل کی تردید ایک علیحدہ چیز ہے اور ایسے منکرین (دہریوں) کی قلعی تحقیقاتِ جدیدہ خود ہی کھولتی جاتی ہے،لیکن وہ شخص جو آفتاب کو قدیم بالذات (کہ خود بخود بلا کسی کے پیدا کرنے کے اور ہمیشہ سے ہونا) نہیں مانتا، بلکہ مخلوق اور حادث جانتا ہے۔اس کو بھی ضرور ماننا پڑے گا کہ سب سے اول روز یعنی عین وقتِ پیدائش،آفتاب نے کسی ایک نقطہ سے طلوع کیا ہوگا۔پس سب سے پہلے آفتاب نے جس نقطہ سے طلوع کرکے اپنی شعاعوں سے سطح زمین کو روشن کیا، وہی نقطہ مشرق حقیقی آفتاب کا ہے۔اور عدل فی القسمۃ (تقسیم میں برابری) کی رُو سے چونکہ دن اور رات کو مساوی زمانہ ملنا چاہئے۔یعنی رات دن میں سے ہر ایک پورے بارہ گھنٹے کا ہونا چاہئے جیسا کہ سال میں دوبارہ ۲۱/مارچ و ۲۳/ستمبر کو ہوتا ہے اور اِن دونوں تاریخوں کو اکثر بلادِ معمورہ میں دن رات مساوی طور پر پورے ۱۲، ۱۲ گھنٹے کے ہوتے ہیں۔لہٰذا اس پہلے روز پورے ۱۲/گھنٹہ کے بعد جس نقطہ پر آفتاب آیا ہوگا، وہی حقیقی مغرب اس کا ہے،جس کا علم خداوند عالم کو ہے،آفتاب کا اصلی مغرب یہی ہے۔

اب قابل ملاحظہ یہ امر ہے کہ حدیث مقدس میں بھی من مغربہا ارشاد ہوا، یعنی اپنے جائے مغرب سے،نہ کہ یوں فرمایا گیا ہو کہ من مغرِبِکُم یعنی تمہارے مغرب سے۔اِس اپنے مغرب اور تمہارے مغرب نے

صاف کر دیا کہ حقیقتاً ہمارا مغرب تو محض فرضی اور نسبتی ہے۔ ..... مراد اصلی یہ ہے کہ جس روز آفتاب کو موجود کر کے خلاقِ عالم نے پہلا مطلع اور مشرق بنایا تھا، اُسی اعتبار سے پہلا مغرب جس نقطہ پر ہے بروز قیامت آفتاب اسی نقطہ سے طلوع کرے گا .... لیکن یہ بات ابھی باقی ہے کہ طلوع آفتاب مغرب سے کیونکر ہوگا؟ .... خدا کا شکر ہے کہ تحقیقاتِ جدیدہ نے اس معمّہ کو بھی حل کر دیا اور آج سے ساڑھے چار سو برس قبل سے اِس کا پتہ چلنا ہم کو شروع ہوگیا ہے، کیونکہ تحقیقاتِ جدیدہ نے ساڑھے چار سو سال ہوئے کہ ہم کو ایک ایسا پتھر دستیاب کرا دیا جس سے ہم نے قطب نما بنایا اور اسی پتھر کے ذریعہ سے خط شمالی قائم ہوگیا۔ بعدہ اسی خط پر دوسرے خط مارنے سے چاروں سمتیں صحیح طور پر قائم ہوئیں۔ .... تحقیقاتِ جدیدہ کی برکت سے یہ بات آج ہم کو معلوم ہوئی ہے کہ قطب نما کی سُوئی شمال کی جانب سے مشرق کو ہٹ رہی ہے، یعنی نقطہ شمال جو آج سے ساڑھے چار سو سال قبل تھا۔ وہی شمالی نقطہ کچھ صدیوں بعد نقطہ مغرب بن جائے گا۔ جب ایسا ہوگا تو لازمی امر ہے کہ نقطہ مغرب نقطہ جنوب اور نقطہ جنوب نقطۂ مشرق بن جائے۔ پس یہی مطلب اس حدیثِ مقدس کا ہے کہ خدائے قادر، منطقہ البروج کو مُعدّلُ النہار پر منطبق کر کے پچھّم کو پورب (یعنی مغرب کو مشرق) بنادے گ۔ (المصالح العقلیہ ص۳۷۹)

اخبار مشیر مراداباد میں شائع شدہ اِس تحقیق کو ذکر کرنے کے بعد مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ایک نوٹ قائم کر کے درج ذیل تبصرہ فرمایا:

نوٹ از حکیم الامت مولانا تھانویؒ: ''لیکن بعض روایات میں جو اِس طلوع کی کیفیت آئی ہے اور یہ کہ (آفتاب۔ف) پھر بدستور مشرق سے نکلنے لگے گا۔ یہ توجیہ اُس پر منطبق نہیں ہوتی۔ یہ روایات میری تفسیر میں نقل کی گئی ہیں۔ .... اصل جواب یہ ہے کہ جس نے ریاضی کے یہ مستمر قاعدے بنائے ہیں، وہ اُن کو جب چاہے، ایک دن کے لئے یا ہمیشہ کے لئے بدل سکتا ہے۔ (المصالح العقلیہ ص۳۷۹ تا ۳۸۴)

(۱۰) معراج جسمانی:

مولانا تھانویؒ اپنا ایک واقعہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''میں ایک دفعہ رام پور گیا۔ مدار المہام صاحب کے یہاں قیام تھا۔ ایک صاحب شاہی خاندان کے تشریف لائے (یہ لوگ وہاں صاحبزادے کہلاتے ہیں) اور مجھ سے ملے اور باتوں میں یہ بھی پوچھا کہ جناب کی تحقیق معراج کے بارہ میں کیا ہے؟ میں نے کہا یہ سوال ہی آپ کا ٹھیک نہیں۔ ایک پابند مذہب سے اس پوچھنے

کے کیا معنی کہ فلاں مذہبی مسئلہ میں تیری کیا تحقیق ہے۔اس کی وہی تحقیق ہوگی جو مذہب کی ہوگی۔جب میں اسلام کو حق سمجھا ہوں تو معراج کو اور اس کے تمام مسائل کو بھی حق سمجھتا ہوں پھر اس پوچھنے کے کیا معنی یہ بہت کھلی ہوئی بات تھی مگر اپنی غلطی کا انکشاف اب بھی نہ ہوا۔میری بات کا جواب تو دیا نہیں اپنی ہی ہانکنے لگے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جسد عنصری کا اوپر کو اٹھنا کیسے ممکن ہے۔میری طبیعت بہت الجھتی تھی کیوں کہ جب مخاطب بات کو سمجھے اور قاعدہ سے گفتگو کرے تو اپنا بھی دل کھلے ورنہ سوائے انقباض کے کچھ نہیں ہوتا۔دل میں تو آیا کہ خاموش ہو رہوں مگر ایک اور ان لوگوں کو خبط ہے کہ خود تو جواب سے عاجز ہوں اور بات بے ڈھنگی کریں اور سکوت کرنے سے دوسرے کو کہتے ہیں کہ جواب نہیں آیا۔اس واسطے میں نے سکوت نہیں کیا اور کہا یہ (یعنی ارتفاع جسد عنصری الی فوق۔ف) محال ہے یا ممکن مستبعد ہے کہا محال ہے مجھے افسوس آیا کہ ان کو محال اور ممکن کی تعریف تک نہیں آتی اور تحقیق کے مدعی ہیں اور بحث کرنے کو تیار ہیں۔میں نے ان سے کہا محال کسکو کہتے ہیں اور ممکن اور مستبعد کی کیا تعریف ہے ان کو بیان کیجئے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ مسئلہ زیر بحث کو محال کس طرح کہا گیا ہے۔بس کھوئے گئے مگر وہی مرغی کی ایک ٹانگ۔ اب بھی ہاں کے جاتے ہیں کہ عقل اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتی کہ ایک ثقیل جسم اوپر کو اٹھ جاوے پھر اوپر جاکر زندہ رہنا ممکن نہیں۔وہ از روئے انصاف تو عاجز ہو چکے تھے۔اب ان کا جواب نہیں دینا چاہئے۔ان سے اپنا مدعا ثابت نہیں ہوتا، جو لفظ وہ اطلاق کر رہے تھے اس کے معنی تک ان کو معلوم نہیں تھے مگر تبرعاً میں نے اس کے معنی بیان کئے کہ محال اس کو کہتے ہیں جس کے ناممکن ہونے پر کوئی دلیل عقلی قائم ہو۔اور ممکن وہ ہے جس کے امتناع پر کوئی دلیل عقلی قائم نہ ہو۔اور ممکن کبھی مستبعد ہوتا ہے اور وہ وہ ہے جس کا وقوع خلاف عادت ہو اور کبھی مستبعد نہیں ہوتا جیسے تمام ممکنات جو دن رات دیکھے جاتے ہیں فلسفی کے نزدیک مستبعد محال نہیں ہوتا خواہ ساری عمر ایک بھی نظیر اس کی دیکھی نہ گئی ہو۔جب اس سے پوچھا جائیگا کہ اس کا وجود ہوسکتا ہے یا نہیں تو یہی کہے گا کہ ہاں ہوسکتا ہے۔اس سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ جب ایک چیز کو محال کہا جاوے تو اس کے امتناع کی کوئی دلیل عقلی ہونی چاہئے اور اگر دلیل عقلی قائم نہ ہو تو وہ چیز ممکن رہے گی خواہ مستبعد ہی ہو تو اس قاعدہ سے دلیل آپ کے ذمہ ہے نہ (کہ) ہمارے ذمہ۔اگر آپ دلیل قائم نہ کرسکیں تو ہمارا مدعا یعنی معراج کا امکان ثابت ہو جاویگا۔اگر آپ کو معراج کے ہونے میں شک ہے تو امتناع پر دلیل قائم کیجئے ورنہ ہمارے قول کو مان لیجئے، اگر آپ فلسفی ہیں اور حجت اور دلیل کو سمجھتے ہیں۔بس صاحبزادے صاحب حیرت میں تھے جواب کچھ بھی نہ تھا مگر وہی کہے جاتے تھے کہ ایسی کوئی نظیر نہیں ملتی۔

(ملفوظات حکیم الامت ج۲۹ مجالس الحکمت ص۱۷۳، ج۱۲۔مقالات حکمت ج اول حصہ سوم ص۲۱۲ میں بھی ہے مختصراً، نیز جلد۳ ص۹۷، ۳۰۹۔ف)

علامہ فلاں اور واقعہ معراج:

فلاں صاحب نعمانی (شبلی۔ف) یہ بھی سرسید احمد خاں کے قدم بقدم ہی ہیں سیرت نبوی لکھی ہے جس پر آج کل کے نیچری فریفتہ ہیں۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو شانیں ہیں، نبوت، سلطنت۔ان میں صرف ایک شان سلطنت کو ان لوگوں نے لیا۔اسی کو شبلی نے بھی لیا ہے۔دوسری شان کو قریب قریب چھوڑ دیا، یہ لوگ اسی کو بڑا کمال سمجھتے ہیں حالاں کہ اصل شان نبوت ہے ملکیت اس کی تابع ہے مگر اس کا کہیں نام ونشان نہیں یہ سب نیچریت کا اثر ہے ان لوگوں کے قلوب میں نہ دین ہے نہ کسی کی دینی عظمت خود انبیاء علیہم السلام کی نہیں اولیاء کی تو کیا ہوتی، نمونہ کے طور پر معراج ہی کو لیجئے اس میں کس قدر گڑبڑ مچا رکھی ہے حالاں کہ موٹی بات ہے اگر حضور کو خواب ہی میں معراج ہوتی بیداری میں نہ ہوتی تو جس وقت کفار نے تکذیب کی اور کہا کہ بیت المقدس کا نقشہ بیان کرو اور فلاں فلاں چیزیں بتلاؤ تو حضور فرما دیتے کہ وہ تو ایک خواب تھا اس سوال سے آپ کو خاص اہتمام کیوں ہوتا اور یہ اختلاف ہی نہ پڑتا اس حالت میں ان لوگوں کا اقرار شرائع ایسا ہی ہے جیسے کسی سر پڑی چیز کا نباہنا پڑ جاتا ہے جو جی میں آیا لکھ مارا نہ اصول ہیں نہ نقول محض ناکافی عقل سے کام لینا چاہتے ہیں یہ نہیں سمجھتے کہ جب سلف کا اتنا بڑا طبقہ کسی چیز کا قائل ہے۔یہ اتنا ہی سمجھ لیتے خدا معلوم ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے جب اس قدر فہم اور عقل سمجھ نہیں تو پھر اپنے منصب سے زیادہ مباحث میں کیوں دخل دیتے ہیں؟ عقلاً ونقلاً محقق ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر محمول ہوتے ہیں جب تک کوئی قوی صارف نہ ہو۔ورنہ پھر نصوص کوئی چیز ہی نہ رہیں گے۔جو جس کے خیال میں آیا یا اپنی رائے میں آیا کہہ دیا۔پھر یہ کہ تمہاری کوئی کس طرح ماننے لگا جب کہ سلف کے اتنے بڑے طبقہ کی تم نہیں مانتے پھر تو سب معاملہ ہی درہم برہم ہو جاوے گا۔پھر جب بزعم تمہارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین کسی مسئلہ کو نہ سمجھ سکے تو تم بدعقل بدفہم کیا سمجھو گے۔چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔اصل بات یہ ہے کہ ان لوگوں کی نظر بالکل سطحی ہوتی ہے گو کسی کی وسیع بھی ہو کیوں کہ وسعت تو تبحر ہے...... آج کل کے اس قسم کے لوگ اگر متبحر بھی ہوں تو کدو متبحر ہیں اوپر اوپر پھرتے ہیں حقیقت کی کچھ خبر نہیں...... نہ مبادی ہیں نہ اصول نہ فروع، من گھڑت جو جی چاہا جو منہ میں آیا بک دیا، لکھ مارا...... اس کا بھی تو ان لوگوں کو خیال نہیں کہ آخر اور بھی تو دنیا میں لکھے پڑھے لوگ موجود ہیں، وہ ہماری ان لچر اور بیہودہ تحریرات کو دیکھیں گے تو کیا

کہیں گے۔ یہ سب قلوب میں دین نہ ہونے کے آثار ہیں۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۶ ص ۳۹۲، ۳۹۳)

معراج جسمانی یا منامی: ایک مکمل تحقیق:

جولوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج صوری یعنی عروج آسمانی کا انکار کرتے ہیں اور اس معراج کو منامی یا کشفی بتلاتے ہیں سو یہ بالکل نصوص کے خلاف ہے بلکہ احادیث مشہورہ سے آپ کا آسمان پر تشریف لے جانا ثابت ہے۔ اور بیت المقدس تک تشریف لے جانا تو نص قرآنی سے ثابت ہے جس کا انکار بلا تاویل کفر ہے اور بتاویل بدعت ان منکرین معراج آسمانی کے پاس کچھ دلائل تو عقلی ہیں کچھ نقلی۔ عقلی دلائل تو یہ ہیں کہ اس سے افلاک میں خرق والیتام لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ کے پاس خرق والیتام کے امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے اور جب وہ دلائل پیش کریں گے اس وقت انشاء اللہ ہم ان سب کا لغو و باطل ہونا ظاہر کردیں گے۔ چنانچہ متکلمین اس سے فارغ ہو چکے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جس طرح حضور کی معراج کا قصہ احادیث میں آتا ہے کہ آپ اتنی جلدی سیر سمٰوٰت سے فارغ ہو کر واپس آگئے صبح بھی نہ ہونے پائی تھی یہ محالات سے ہے کہ مکہ سے بیت المقدس تک اور پھر وہاں سے ساتویں آسمان تک آپ سیر کر آئے۔ اور یہ سارا قصہ ایک رات کے تھوڑے حصہ میں ہو جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس میں استحالہ کی کیا بات ہے ہاں استبعاد ہو سکتا ہے۔ سو وہ بھی بطور الزام کے اس طرح مدفوع ہے کہ تمہارے نزدیک زمانہ حرکت فلک الافلاک کا نام ہے چنانچہ رات اور دن کا آنا، طلوع وغروب کا ہونا یہ سب حرکت فلک سے مرتبط ہے۔ اگر حرکت فلک موقوف ہو جائے تو جو وقت موجود ہوگا وہی رہیگا، اگر رات موجود ہوگی تو رات ہی رہے گی، دن موجود ہوگا، دن ہی رہے گا تو ممکن ہے کہ حق تعالیٰ نے اس رات حرکتِ فلک کو تھوڑی دیر کے لئے موقوف کر دیا ہو اور اس میں کچھ تعجب ہی نہیں، معزز مہمان کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے دنیا میں بھی یہ قاعدہ ہے کہ جب بادشاہ کی سواری نکلتی ہے تو سڑک پر دوسروں کا چلنا بند کر دیا جاتا ہے۔ ہم جب حیدرآباد گئے تو ایک دن دیکھا کہ پولیس کے سپاہی لوگوں کو سڑک پر چلنے سے روک رہے ہیں۔ اس وقت سڑک پر سناٹا چھایا ہوا تھا۔ معلوم ہوا کہ نواب صاحب کی سواری نکلنے والی ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے اگر آسمان اور چاند و سورج سب کی حرکت کو اس رات کچھ دیر کے لئے بند کر دیا ہو کہ جو چیز جہاں ہے وہیں رہے۔ پس آفتاب جس جگہ تھا وہیں رہا اور ستارے جہاں تھے وہیں رہے کوئی

بھی اپنی جگہ سے ہلنے نہ پایا۔اس میں کیا استبعاد ہے، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم معراج سے فارغ ہوگئے پھر فلک کوحرکت کی اجازت ہوگئی۔تو اب ظاہر ہے کہ حرکت فلک جس جگہ سے موقوف ہوئی تھی وہیں سے شروع ہوگی۔تو آپ کی سیر میں چاہے کتنا ہی وقت صرف ہوا ہومگر دنیا والوں کے اعتبار سے سارا قصہ ایک ہی رات میں ہوا۔کیوں کہ حرکت زمانہ اس وقت موقوف ہوچکی تھی۔اب اگر دوام حرکت فلک کا دعوی کرے تو وہ اس کے لزوم کو ثابت کرے۔انشاء اللہ ایک دلیل بھی قائم نہ کر سکے گا۔دوسرا عاشقانہ جواب اس اشکال کا مولانا نظامی نے دیا ہے۔

تن او کہ صافی تر از جان ماست　　　اگر آمد وشد بیک دم رواست

یعنی: یہ بات سب کو معلوم ہے کہ خیال انسانی ذرا سی دیر میں بہت دور پہنچ جاتا ہے۔چنانچہ آپ اسی وقت عرش کا تصور کیجئے تو ایک منٹ سے بھی کم میں عرش پر خیال پہنچ جائیگا۔خیال کی حرکت بہت سریع ہے اوراس کی وجہ یہ ہے کہ خیال روح کی ایک قوت ہے۔اور روح نہایت لطیف چیز ہے وہ مادیات کی طرح کثیف نہیں ہے۔اس لئے اس کی سیر میں کوئی حاجب ومانع نہیں ہوتا۔تو مولانا نظامی فرماتے ہیں کہ۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدن مبارک تو ہمارے خیال سے بھی پاکیزہ تر ہے۔جب خیال ذرا سی دیر میں کہیں سے کہیں پہنچ جاتا ہے تو آپ کا جسم اطہر زمین سے آسمان تک اور وہاں سے عرش تک ذرا سی دیر میں ہو آئے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے۔ایک دلیل عقلی فلاسفہ پیش کیا کرتے ہیں کہ ہوکے طبقہ سے اوپر جوغذا ہے اس میں ہوا نہ ہونے کے سبب کوئی متنفس زندہ نہیں رہ سکتا۔تو آپ اس میں سے اگر گذرتے تو زندہ کیسے رہتے۔مگر انہوں نے یہ نہ دیکھا کہ بعد تسلیم اس استلزام کے یہ اس وقت ہے جب متنفس کو اس میں کچھ مکث بھی ہو۔چنانچہ آگ کے اندر سے اگر جلدی جلدی ہاتھ نکالا جائے تو آگ کا اثر نہیں ہوتا۔پس آپ اگر نہایت سرعت کے ساتھ اس خلا میں سے گذر جائیں تو وہ عدم تنفس میں مؤثر نہ ہوگا۔اور دلیل نقلی ان منکرین کے پاس حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا کا یہ قول ہے" **واللّٰہ مافقد جسد محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی لیلۃ الاسراء** "کہ بخدا شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم مفقود یعنی غائب نہیں ہوا، اس کا جواب بعض لوگوں نے تو یہ دیا ہے کہ حضرتِ عائشہؓ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں کہاں تھیں (نیز ان کی عمر اس وقت بہت ہی کم تھی شاید چار پانچ سال کی ہوں۔اور اگر معراج ۵ نبوت میں ہوئی ہو جیسا کہ زہری کا قول ہے تو وہ اسی سال پیدا ہوئی ہوں گی، جامع) اس لئے اجلہ صحابہ کی روایت اس وقعہ میں ان کی روایت سے مقدم ہے۔مگر اس کا حاصل بظاہر یہ ہوا کہ حضرت عائشہ نے بے تحقیق

ایک بات فرمادی۔ ہم حضرت صدیقہ پر یہ گمان نہیں کر سکتے نہ کسی صاحب ادب کو ایسی جرأت ہوسکتی ہے۔ یہ مانا کہ اس وقت وہ حضور کے گھر میں موجود نہ تھیں اور کم سن بھی تھیں مگر جو بات وہ فرما رہی ہیں وہ تو عقل و بلوغ کے زمانہ میں ان سے صادر ہوئی ہے۔ اور وہ ایسے وقت میں بدون تحقیق کے کوئی بات نہیں فرما سکتیں یقیناً تحقیق کے بعد فرما رہی ہیں۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی دوسرے واقعہ کی نسبت فرماتی ہوں۔ کیوں کہ معراج میں تعدد ہے تو پھر کچھ بھی مضر نہیں میرے ذہن میں اس کا جو جواب آیا ہے وہ بہت لطیف ہے۔ وہ یہ ہے کہ فقدان کے دو معنی ہیں ایک تو چیز کا اپنی جگہ سے گم ہو جانا ہٹ جانا دوسرے تلاش کرنا چنانچہ دوسرے معنی میں فقدان کا استعمال نص میں بھی آیا ہے۔ ﴿قَالُوْا وَاَقْبَلُوْا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُوْنَ﴾ یعنی برادران یوسف علیہ السلام نے متوجہ ہو کر ندا کرنے والوں سے کہا کہ تم کس چیز کی تلاش کرتے ہو یہاں فقدان کے معنی طلب ہی کے ساتھ زیادہ ظاہر ہیں۔ پس حضرت عائشہ کے اس اشارہ کا مطلب صاف ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اتنی دیر تک گھر سے غائب نہیں رہے کہ آپ کی تلاش کی جاتی۔ یہ مطلب نہیں کہ آپ ساری رات اپنے گھر سے جدا ہی نہیں ہوئے وہیں رہے تا کہ اس سے منامی معراج یا کشفی معراج پر استدلال کیا جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ گھر سے جدا تو ہوئے مگر زیادہ دیر نہیں لگی جس سے گھر والوں کو پریشانی ہوئی ہو اور تلاش کی نوبت آئی ہو۔

(اور اگر فقدان کے وہی معنی لئے جائیں متبادر ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم شب معراج میں گم نہیں ہوا تب بھی اس سے معراج کا روحانی یا منامی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا یہ مطلب نہیں حضور اپنے گھر سے اس رات جدا ہی نہیں ہوئے کیوں کہ فقدان فعل متعدی ہے نہ کہ لازم اس کے معنی غیبت اور انفصال کے نہیں بلکہ گم کرنے کے ہیں جس کے لئے ایک کا فاقد اور دوسرے کا مفقود ہونا ضروری ہے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس رات کسی نے گھر سے غائب اور گم نہیں پایا اور یہ درست ہے کیونکہ آپ سب گھر والوں کے ساتھ گھر میں سوئے تھے۔ اور معراج ایسے وقت ہوئی جو کہ عادۃ لوگوں کے گہری نیند سونے کا وقت ہے، پھر جاگنے کے وقت سے پہلے آپ واپس تشریف لے آئے۔ بلکہ خود آ کر اپنے گھر والوں کو جگایا نماز صبح کے لئے، تو ایسا نہیں ہوا کہ کسی نے رات کو جاگ کر حضور کو گھر میں نہ دیکھا ہو۔ اور اتنی بات مفقود ہونے کے لئے ضروری ہے۔ **قلت ولعل ہذا ہو مراد الشیخ فعبرہ بالتفتیش و الافالفقدان غیر التفقد نعم ہو یستدعی فاقدا کمالایخفی: جامع ملفوظ)**

غرض اس میں شک نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج جسمانی ہوئی اور آپ اس جسم سے آسمانوں پر تشریف لے گئے اس کا انکار ہرگز نہیں ہوسکتا اور یقیناً یہ صورت عروج حضور کا بہت بڑا کمال ہے۔

(وعظ الرفع والوضع ص ۳۳، اشرف الجواب ص ۴۷)

آیت اسراء میں سمٰوات کا ذکر نہ ہونے میں نکتہ:

بعض لوگوں کو **سبحٰن الذی اسریٰ** الآیہ میں اسراء کی غایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سمٰوات کے ذکر نہ کرنے سے اس کے انتفاء کا شبہ ہو جاتا ہے۔ سو اول تو احادیث میں پھر خود قرآن مجید میں سورۂ والنجم کی آیت ''**ولقد راٰہ نزلۃ اخریٰ**'' میں مذکور ہونے کے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزو کا مذکور ہونا ضروری نہیں۔ دوسرے اس جگہ اس کا ذکر کرنا بعد تامل بدون ارتکاب تجوز کے (جو کہ خلاف اصل ہے اور بدون کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا) صحیح بھی نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں ''**اسریٰ بعبدہ لیلاً**'' واقع ہوا ہے جس کا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسراء فی اللیل کے (کہ وہ دلالت ہے زیادہ اختصاص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادۃً وقت خلوت کا ہے) خصوصیت واقعہ کے مناسب ہے۔ دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل ونہار کے تکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوطہ بالا بخرہ ہے جس کا لقب کرۃ البخار اور عالم النسیم اور کرۃ اللیل والنہار بھی ہے کیوں کہ ہواؤں کا چلنا اور ظلمت ونور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا ثخن ارض سے تقریباً سترہ ۱۷ فرسخ یعنی اکاون میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعیں چوں کہ طبقہ کثیفہ سے متجاوز نہیں ہوتیں اس لئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چوں کہ لیل ضد ہے نہار کی اس لئے لیل کا بھی تحقق نہیں۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہو گیا کہ فوق سموات تو درکنار یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل ونہار کا تحقق نہیں۔ پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سمٰوات کا ذکر فرماتے مثلاً ''**ثم منہ الی السموات وما فوقھا**'' یا مثل اس کے تو وہ بھی مظروف **لیلاً** کا ہوتا تو لازم آتا کہ سیر سموات وما فوقہا لیل میں واقع ہوئی حالاں کہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں۔ پس اس کی ظرفیت صحیح نہ ہوتی اس لئے عروج سمٰوات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے ''**لنریہ من آیاتنا**'' میں جو کہ ایک غایت ہے اس کی طرف اشارہ فرما دیا اس طرح سے کہ آیات سے مراد بقرینہ مقام واضافہ الی العظیم، آیات عظمیٰ وکبریٰ ہیں جس کو سورہ النجم آیت ''**لقد رای من آیت ربہ الکبریٰ**'' میں صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیاتِ کبریٰ کاملہ، فوق السموات ہیں۔ پس اس کی اراء

ۃ کے ذکر میں اشارہ ہوگیا عروج فوقہا کی طرف کیوں کہ اصل یہی ہے کہ رائی اور مرئی ایک جگہ ہو"الا بــدلیــل یقتضی العدول عن ذلک الاصل "۔باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ ہیں تو اسری لیلاً اس میں کیسے عامل ہوا۔ وہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ غایت کے معمول ہونے سے اراءۃ کا مظروف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون مظروفیت کے اس کا غایت ہونا اسی طرح صحیح ہوسکتا ہے اسراء الی المسجد مقدمہ ہے عروج سماء کا اور عروج کی غایت ہے اراءۃ اور مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی۔ کیوں کہ مقصود باعتبار مقدمہ کے کـالغایت ہےاور غـایۃالغایۃ غایت ہوتی ہے۔والـلـہ افـاض علیّ ھذہ النکتۃ لیلۃ الخمیس تاسع عشر من ربیع الآخر ۱۳۳۴ ھ ولله الحمد ما لا یحد و لا یحصیٰ۔

۱۹؍ربیع الآخر۱۳۳۴ھ۔(بوادر النوادر جلد۱ ص۳۵ تا۳۶)

آیت معراج کی مذکورہ تحقیق کی مزید تائید:

شب معراج میں ایک سفر تو زمین پر ہوا مسجد حرام ہے مسجد اقصیٰ تک۔دوسرا سفر وہاں سے آسمانوں کی طرف ہوا،مگر قرآن کی آیت اسـری بـعبدہ لیلاً میں صرف پہلے زمینی سفر کا ذکر ہے آسمانی سفر کا ذکر نہیں۔وجہ یہ ہے کہ آیت میں لیلاً کی قید لگی ہوئی (ہے)،اور دن اور رات صرف اس زمینی تضاد سے متعلق ہیں۔آسمانوں میں اس طرح کا دن،رات نہیں جو آفتاب کے طلوع وغروب سے متعلق ہو،تو لفظ اسراء اور لیل کے مقتضی سے صرف زمینی سفر کے ذکر پر اکتفاء کیا اور سورہ نجم میں آسمانی سفر کا ذکر فرمایا۔عِنۡدَ سِدۡرَةِ الۡمُنۡتَهٰى ۔

(اشرف التفاسیر جلد۲ ص۳۹۸)

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب کفار نے خبر دی کہ کچھ سنا بھی،تمہارے دوست معراج کا دعویٰ کرتے ہیں تو فوراً تصدیق کی۔ کفار نے کہا کہ ایسی عجیب بات کی بھی تم نے اس طرح تصدیق کردی۔فرمایا کہ میں تو اس سے بھی زیادہ عجیب بات کی اس سے پیشتر تصدیق کر چکا ہوں کہ آسمان والے یعنی فرشتے خود ان کے پاس آتے ہیں۔تو یہ بات تو اس سے کم ہے کہ خود آسمان والوں نے ان کو اپنے پاس بلالیا۔پھر اس میں تعجب ہی کی کون سی بات ہے۔پھر ہمارے حضرت نے فرمایا کہ دیکھئے صحابہ کے یہ علوم ہیں۔

(ملفوظات ۱۶۔حسن العزیز جلد اول ۲۷)

شریعت کے ساتھ اہل ہیئت کی مزاحمت:

اگر اہل ہیئت بعض احکام کی لم (علت اور وجہ) کے بارے میں غلط دعوے نہ کرتے تو ہم ان سے منازعت نہ کرتے اور نہ ہی انہیں کچھ ملامت کرتے لیکن چوں کہ انہوں نے ہیئت کے بعض احکام کی بنا فن طبیعیہ کی خرافات پر رکھی ہے اور شریعت پر اعتراض کر بیٹھے ہیں لہٰذا مسلمان کے لیے ان لمیات کے بطلان کا اعتقاد ضروری ہے۔(الشطر الثانی من درایة العصمة ص۹۱/۹۲ عربی عبارت کا مفہوم اخذ کیا گیا ملحضاً. ف)

شریعت کے ساتھ منجمین کی مزاحمت:

اہل ہیئت کی بعض چیزوں سے استفادہ کر کے اور اکثر چیزوں میں تخمینیات، توہمات اور خرافات سے اہل نجوم نے کچھ دعاوی کئے ہیں، لیکن ان پر وہ دلیل نہیں قائم کر سکتے۔''اِس کے باوجود'' ہمارے بعض مفسرین نے غضب ہی کیا ہے کہ بعض آیات کی تفسیر ان (اہل نجوم) کے اقوال پر مبنی کر دی (دراصل) بعض اصطلاحات ایسے مشہور معروف ہو جاتے ہیں کہ ان سے اصاغر واکابر کوئی نہیں بچتا اِلا ماشاءَ اللہ چنانچہ بعض مفسرین نے تو قرآن شریف میں بروج سے بارہ بروج اہل ریاضی کے مراد لیے ہیں حالاں کہ وہ خود اجزاء تحلیلیہ ہیں موجود حقیقی نہیں اور متبادر قرآن سے انکا وجود حقیقی ہے.....سیدھی تفسیر'' حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ہے فرماتے ہیں کہ بروج سے مراد کواکب عظام ہیں نہ معلوم کیا وجہ ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنھم کے اقوال کو چھوڑ کر اہل ریاضی کی تقلید قرآن مجید میں کی، خود قرآن مجید میں دوسرے مقام پر ہے ﴿وَلَوْ كُنْتُمْ فِيْ بُرُوْجٍ مُّشَيَّدَةٍ '' اس سے صریح تائید تفسیر ابن عباس کی ہوتی ہے۔

اور بعض نے ہیئت اور نجوم دونوں کو مخلوط کر دیا ہے یعنی ان بروج کے ساتھ خاص خاص کواکب کو مختص بھی کر دیا ہے جس کی بنا محض خرافات نجومیہ ہیں ورنہ اہل ہیئت بعض کواکب کو بعض بروج سے مختص نہیں سمجھتے بل کہ ہر کوکب برج میں گردش کرتا ہے۔ البتہ اہل نجوم کہتے ہیں کہ بعض کواکب بروج کے ساتھ مختص ہیں اور دلیل وہ لچر پوچ کی کہتے ہیں، مثلاً: ایک برج ہے جس میں کچھ کواکب ثابتہ جمع ہو کر بشکل اسد موہوم ہو گئے.....ان عقل کے دشمنوں نے یہ گھڑا کہ اسد حار المزاج ہوتا ہے اس واسطے کواکب حار کو کہ شمس ہے اس سے مناسبت ہے بھلا کیا محض نام سے اس برج میں حرارت آ گئی''۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۹۔مجالس الحکمت جامع ملفوظات حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ)

اگر ''کوئی شخص یہ کہے کہ قرآن نے متعدد آیات میں بروج کو ثابت کر کے اہل سائنس کی تصدیق کی ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں کیوں کہ اہل سائنس جس بروج اصطلاحیہ کی گفتگو کرتے ہیں عرب ان سے واقف نہیں تھے اور لفظ کی ایسی تفسیر جس سے اہل عرب واقف نہ ہوں جائز نہیں کیوں کہ قرآن انہیں کی زبان میں نازل ہوا۔

قرآن میں جو بروج ہے اس سے مراد وہ بڑے کواکب ہیں جو اپنے عظم میں بروج مشیدہ سے مشابہ ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اس کی تائید قرآنی آیت ''**تبارک الذی جعل فی السماء بروجا... الآیۃ**'' سے ہوتی ہے اور ان بروج کو اللہ تعالیٰ نے آسمان کے لیے زینت اور شیاطین کے لیے سنگساری اور رجم کا سامان بنادیا۔ ﴿**وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّا هَا لِلنَاظِرِيْن، وَحَفِظْنَا هَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانِ الرَّجِيْم**﴾ لہٰذا جس کسی نے قرآن کریم کی ان آیات کی تفسیر اہل ہیئت کے ان امور مفروضہ سے کی وہ شریعت کی ڈگر سے پھسل گیا۔ اور ان لوگوں کا قدم اور بھی زیادہ پھسلا جنہوں نے اوہام نجومیہ پر بنا رکھتے ہوئے بروج کی صورتوں اور ان کے ناموں کے لحاظ سے امزجہ ثابت کر کے خاص خاص کواکب کے ساتھ ان مزاجوں کو وابستہ کیا ہے اور ان کی مناسبت ومماثلت دکھلائی ہے۔ (ملفوظات ہفت اختر ملفوظ نمبر ۱۰۲، اشرف الجواب ص ۴۰۶)

(۷) چاند کے گھٹنے بڑھنے چاند گہن لگنے اور سورج کی حرکات کے منضبط منظّم ومختلف آثار مرتب ہونے کی نفی نہیں کی جاتی لیکن ان کی جو توجیہات ولمیات بیان کی جاتی ہیں وہ ان کی حرکت تداویر پر مبنی ہیں اور اس پر کہ افلاک میں خرق والتیام نہیں ہو سکتا اور اس اصل اور نظریہ کے باطل ہونے کا ذکر پہلے کیا جاچکا ہے اور ظاہر نصوص یہ ہیں جن سے فلاسفہ کا نظریہ معارض ہے'' **فلا اقسم بالخنس الجوار الکنس** ''جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کواکب کی حرکت ذاتی نہیں خالق کے حکم سے ہے (**باذن خالقھا. ف ہے**) فلاسفہ کے اس نظریہ سے جو انکار خالق پر مبنی ہے بچتے ہوئے مسلمان کو تو چاند سورج کے نظام میں حدیث نبوی سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے ''**ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ**'' (ایضاً حوالہ بالا، مزید تفصیل کے لئے ہدایۃ الحکمۃ، درایۃ العصمۃ ۱، بوادر النوادر وغیرہ کتب کی طرف مراجعت کرنی چاہیے۔

اور حکیم الامت کی اس قول پر نظر کرنا چاہئے:

''کماتضر الفلسفۃ القدیمۃ(فان مسائلھا و دلائلھافاسدۃ مبنیۃ علی الفاسدۃ) تضر الفلسفۃ الجدیدۃ اکثرمنھا ۔(عشرۃ طروس. من تلخیصات عشر ص ۱۷۳)جس طرح فلسفۂ قدیمہ مضر ہے، کیوں کہ اس کے مسائل اور دلائل دونوں فاسد ہیں اوران مسائل ودلائل کی بنیادبھی فاسد ہے۔اسی طرح فلسفۂ جدیدہ بھی مضر ہے بل کہ فلسفۂ قدیمہ سے زیادہ مضر ہے۔

یہ بات تو ان بکثرت سائنسی مسائل کے متعلق بھی ہے جن کومصدقہ اصول اور قانون کا درجہ حاصل ہے۔ جب کہ دوسری طرف یہ بھی مسلم ہے کہ''سائنس کی ہرشاخ کے اپنے اپنے بھی خاص اصول ہوتے ہیں جنہیں مصلحتاً درست مان لیا گیا ہوتا ہے۔یعنی انہیں مزید تحقیق کئے بغیر درست تسلیم کر کے کام چلایا جاتا ہے۔سائنی ادب میں انہیں پیراڈِم(Paradigm) کہا جاتا ہے۔.....(اورجن) کا انحصار اکثر وبیشتر ایک سائنس داں کے بنیادی عقیدے پر ہوتا ہے۔''(قرآن رہمائی از ڈاکٹر ہارون یحیٰ ص ۲۳)

جب یہ حقیقت واضح ہوگئی تو،اب علامہ شبلی کی اس بات میں کیاوزن رہ جاتا ہے کہ''فلسفۂ جدید کے اکثر مسائل حقائق اورواقعات پرمبنی ہیں۔''

اوراس مشورے کی بھی کیاوقعت رہ جاتی ہے کہ:''اسلامی فلسفہ کا اگرفلسفہ یونان وفلسفۂ حال سے موازنہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ وہ یونان کی بنسبت فلسفۂ حال سے زیادہ قریب ہے اس لیے ہمارے علماء کوفلسفۂ قدیم کے مقابلہ میں فلسفۂ حال کی زیادہ ہمدردی کرنی چاہئے۔(فلسفۂ اسلام اورفلسفۂ قدیم وجدید ماخوذ از مقالات شبلی جلد ہفتم ص ۳۹)

حکمت طبعیہ واقعیہ کے بیان میں:

جسم کے اجزا حادث ہیں خواہ وہ اجزاء لاتجزی مانے جاویں یا ہیولیٰ اورصورت۔مکان بھی حادث ہےاور ایسے ہی آسمان کے گول ہونے پرکوئی دلیل نہیں اور نہ اس کے بسیط ہونے پراورنہ اس کے متحرک ہونے پر۔اسباب عادیہ سے ان کے نتائج کا موجود ہوجانا واجب نہیں اور نہ ان نتائج کا ان اسباب پرموقوف ہونا صحیح ہے۔(یعنی یہ کوئی ضروری نہیں کہ سبب کے وجود سے نتیجہ جب تک موجود ہوہی نہ سکے جب تک سبب کا وجود نہ ہو۔مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا سبب عادی ہونا قدرت حق تعالیٰ سے(ہے)اس سبب اورنتیجہ کے خروج کومستلزم نہیں جیسا کہ قائلین قدم عالم کے اقوال پرلازم آتا ہے حتی کہ بعضوں کوان میں سے کہنا پڑا ہے کہ نعوذ باللہ حق تعالیٰ بلاارادہ ہے کیونکہ سلسلہ

عالم قدیم اور غیر قابل تغیر وتبدل ہے بلکہ حق یہ ہے کہ سب کی اصلیت یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی عادت ہے کہ دو چیزوں کو یکے بعد دیگرے پیدا کرتے ہیں اس کے دوام کا نام عادم ہے اور اس سے جہلا نے سمجھ لیا ہے کہ شی اول کوشی ثانی کے وجود میں دخل ہے۔۱۲) نفس انسانی کا فنا محال نہیں۔ حشر اجسام حق ہے۔ثواب وعذاب محس جسمانی مع شرکت روح ہوتا ہے جیسے دنیا میں (تکلیف محسوس ہوتی ہے)۔

کائنات الجو: (موجودات درمیان آسمان وزمین) ان کا وجود اسباب مشہورہ سے ممکن ہے لیکن مع اس کے ہم عقیدہ نہیں رکھتے ہیں بارش کے آسمان سے آنے کا اگر چہ بادل میں ہو اور گرج کے فرشتہ کی تسبیح ہونے کا اگر چہ بادلوں کے ٹکرانے سے ظاہراً معلوم ہوتی ہو اور بجلی کے فرشتے کے کوڑے کی چمک ہونے کا اگر چہ یہ آگ بھی ظاہر ہوتی ہو اور ٹوٹنے والے تاروں کے رجوم شیاطین ہونے کا اگر چہ آسمانی ستارہ کے شعاع کے اثر سے ان کے قابل اشتغال اجرام میں ہو، ہمیشہ یا اکثری طور پر۔اور زلزلہ تنبیہ علی المعاصی کی حکمت کے لیے ہوتا ہے اور آپس میں فرشتے کے زمین کو حرکت دینے کے ساتھ کبھی کبھی خروج بخارات بھی (اتفاقا) مقرون ہو جاتا ہے اور یہ کہ فرشتے نباتات حیوانات سب کے وجود میں کارکن ہیں اگر چہ بذریعہ قوائے طبعی معلومہ کے ہو۔تناسخ باطل ہے۔ آسمان میں خرق والتیام اور تغیر ہوسکتا ہے (یعنی اس میں دروازہ ہونا اور کھلنا اور بند ہونا نیز اس کا پھٹ جانا قال تعالیٰ: **اِذَ السَّمَآءُ انْشَقَّتْ** اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا ممکن ہے۔نہ جیسا کہ فلاسفہ نے کہا ہے۔ (عشرۃ طروس ص۱۷۱،۱۷۲)

ایجادات کا رعب:

ایک نام کے مولوی نے لکھا تھا کہ تحقیقات جدیدہ کے دعاوی پر گو دلائل مسکت نہیں لیکن جی کو لگتے ہیں۔

مولوی محمد فاروق صاحب مرحوم نے جواب میں لکھا کہ کس کے جی کو لگتے ہیں تمہارے جی کو یا ہمارے جی کو اگر شق اول ہے تو صغریٰ مسلم مگر کبریٰ غلط اور اگر شق ثانی ہے تو صغریٰ ہی غلط۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۶-حسن العزیز جلد اول ص ۱۴۷)

رودنیل کے منبع کی تحقیق!:

ایک صاحب یورپ کی ترقی کی تعریف کرتے ہوئے فرمانے لگے کہ دیکھو رودنیل جیسے دریا کا منبع ہی معلوم کر لیا جس کو مذہب نے تو یہ بتایا تھا کہ جنت سے نکلا ہے۔اب تو جغرافیہ تک میں چھپ گیا کہ فلاں جھیل

میں سے نکلا ہے۔ راقم نے کہا ہم کو منبع اس کا یورپ سے پہلے معلوم تھا، حالاں کہ ہم نے رودنیل کو دیکھا تک نہیں۔ کہا کیا معلوم تھا، راقم نے کہا یہ معلوم تھا کہ مصر سے اوپر ہے، سبحان اللہ اس کو منبع کہتے ہیں۔ منبع وہ ہے جہاں سے شروع ہوا ہو اور اس سے اوپر اس کے وجود نہ ہو۔ راقم نے کہا بس یہی جواب ہے جس سے جھیل کو منبع مانا، یہ بھی تحقیق ہو گیا کہ اس میں پانی کہاں آتا ہے، کیا پانی وہیں پیدا ہوتا ہے اور اس سے اوپر وجود نہیں ہے، کہا نہیں۔ یہ تو آج تک تحقیق نہیں ہو سکا کہ سوتھ میں سے پانی کیوں ابلتا ہے، بعض سائنس والوں کی رائے یہ ہے کہ زمین کے اندر ہے اور اس کے نیچے آگ ہے، اس کے دہکنے سے پانی اوپر کو جوش مارتا ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ سوتھ میں سے پانی گرم نکلتا ہے، راقم نے کہا جب آپ مانتے ہیں کہ اس جھیل سے بھی اوپر پانی کا وجود ہے تو جھیل منبع کیسے ہوا، اس میں اور اس میری تحقیق میں کیا فرق ہوا کہ مصر سے اوپر منبع ہے، شریعت نے اصل الاصول کو بیان فرمایا ہے۔ نہ مصر سے اوپر کو نہ جھیل کو نہ سوتھ کو بل کہ اس جگہ کو منبع فرمایا جس سے اوپر پانی کا وجود نہیں یعنی جنت۔ کہنے لگے کیا جنت سے کوئی نل لگا ہوا ہے، جس میں سے پانی سوتھ میں اور جھیل میں آتا ہے، راقم نے کہا اس تحقیق کی ہم کو ضرورت نہیں جتنا بتلایا گیا ہے اتنا کافی ہے۔ جیسے کہ آپ نے اس پر کفایت کی کہ جھیل میں سوتھ میں سے پانی ابلتا ہے اور اس کی تحقیق کو چھوڑ دیا کہ سوتھ میں سے پانی باوجود ثقیل بالطبع ہونے کے اوپر کو کیسے جوش مارتا ہے۔

نہایت افسوس کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ آج کل اہل یورپ کی تقلید کا اس قدر غلبہ ہو گیا کہ ان کے منہ سے کوئی بات نکلے اور قرآن میں اس کے خلاف ہو تو اہل یورپ کے قول کا یقین کر لیا جاتا ہے اور قرآن برخلاف واقع ہونے کا شبہ کیا جاتا ہے۔ ....

فضول تحقیقات اور مقصود سے غفلت:

ایک سلسلہ میں گفتگو میں فرمایا کہ فضول تحقیقات میں کیا رکھا ہے، آدمی کو کام کرنا چاہئے کام کرنے والے کبھی عبث اور فضول چیزوں کو پسند نہیں کر سکتے ...... حق تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِيْ السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ﴾ الآیۃ (اور صور میں پھونک ماری جاوے گی سو تمام آسمان اور زمین والوں کے ہوش اڑ جائینگے) اور فرماتے ہیں ﴿يَقُوْلُ الْاِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ اَيْنَ الْمَفَرُّ كَلَّا لَا وَزَرَ اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذِنِ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (اس روز انسان کہے گا کہ اب کدھر بھاگوں، ہرگز کہیں پناہ کی جگہ نہیں اس دن صرف آپ ہی کے

رب کے پاس ٹھکانا ہے۔)،تو فکر اور تحقیق کی چیز تو یہ ہے کہ یہ واقعات ہونگے پھر ان واقعات ہی کے متعلق کوئی فضول سوالات کرنے لگے مثلاً کوئی شخص موت کی تحقیق کرے کہ کس طرح آئیگی جان کس طرح نکلے گی تو اس سے بھی کوئی فائدہ نہیں ارے بھائی ایک دن مرو ہی گے، جب موت آویگی مرجائیو جب تک زندہ ہو زندہ رہو کس قدر غضب اور ظلم کی بات ہے کہ مریخ کے سفر میں مرجانے کو ترقی اور ہمت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو خدا کے نام پر جان دے اس کو وحشیانہ حرکت بتلاتے ہیں، سمجھنے کی بات ہے کہ ثمرہ اور غایت بھی ہے، اس پر جان دینا وحشیانہ حرکت ہے، یا مریخ ستارے کی تحقیق پر جان دینا جس کا ثمرہ نہ غایت یہ وحشیانہ حرکت ہے۔ جو چیز کام کی تھی یعنی روحانیت اور علوم ان سے تو یہ لوگ بالکل کورے ہیں صرف مادیات میں ایک درجہ تک کامیاب ہیں۔ کمال اس میں بھی نہیں اور نہ کمال حاصل کرسکیں گے کہ موت آدبائے گی اور بالکل بے سروسامان آخرت میں جا پہنچیں گے یہاں ہی کرلیں جو کچھ کرنا ہے ایسے ہی لوگوں کے حق میں فرماتے ہیں: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِيْنَ ذَرْهُمْ يَاْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْاَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ﴾ (کافر لوگ بار بار تمنا کریں گے کہ کیا خوب ہوتا اگر وہ مسلمان ہوتے آپ ان کو ان کے حال پر رہنے دیجئے کہ وہ کھالیں اور چین اڑالیں اور خیالی منصوبے ان کو غفلت میں ڈالے رکھیں ان کو ابھی حقیقت معلوم ہوئی جاتی ہے) اور بفضلہ تعالیٰ ان کی یہ حقیقت اسلام کے لیے کسی حال میں بھی مضر نہیں بلکہ اکثر اسلام کی تائید ہوگئی مثلاً جس روز یہ لوگ مریخ ستارے میں پہنچ جائیں گے، ہم کہیں گے کہ حدیث میں جو سات زمینیں آئی ہیں ممکن ہے کہ ان میں سے ایک زمین یہ بھی ہو غرض ہماری نصوص کی گاڑی کہیں نہیں اٹکتی اور مثلاً اگر وہاں آبادی کا مشاہدہ ہوجائے تو ہم اس آیت کی ﴿ومن آیاتہ خلق السموات والارض وما بث فیھما من دآبۃ﴾ (اور منجملہ ان کی نشانیوں کے پیدا کرنا ہے آسمان کا اور زمین کا اور جانداروں کا جو اس زمین وآسمان میں پھیلا رکھے ہیں) کی سہل تفسیر کردیں گے، جس میں فیھما اپنے متبادر معنی پر رہے گا فی مجموعھما کی ساتھ تفسیر کی ضرورت نہ رہے گی۔ (ملفوظات حکیم الامت: ج۴ص: ۱۸۲تا۱۸۳)

اہل سائنس نے چاند پر جانے کا انجام نہیں سوچا:

فرمایا کہ آج کل اہل سائنس میں چاند میں جانے کی کوشش ہورہی ہے ایک جہاز تیار کیا ہے جو آٹھ دن میں پہنچے گا مگر ان لوگوں نے انجام کچھ نہ سوچا کیوں کہ نہ معلوم چاند میں قوت جذب بھی ہے یا نہیں زمین میں قوت جذب ہے۔ اجساد ثقیلہ کو سنبھال لیتی ہے اگر چاند میں قوت نہ ہوئی تو سب وہیں سے گریں گے اور مریں گے اور یہ

لوگ تو ان سب کو سیارہ مانتے ہیں جو ہر وقت متحرک رہتے ہیں پھر معلوم نہیں وہ حرکت میں کس موقع پر ہوگا جس وقت اس سے پھر ملاقات کریں گے۔ایک دفعہ تو تاریخ اور وقت تک مقرر ہوگیا تھا کہ زمین اور چاند میں تصادم ہوگا۔ ہمارا اس سے ایک مطلب تو حاصل ہوگیا کہ تم قیامت کو نفخ صور سے تو مانتے نہیں یوں ہی مان لو کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ یہ زمین کسی سیارہ سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی بس اسی کا نام قیامت ہے۔(ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۱ص ۱۸۰)

مادیات میں ترقی کا ایک نفع دین کی تحقیق میں سہولت:

ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا جس قدر مادیات میں ترقی ہورہی ہے ہم کو دین کی تحقیق میں بہت سہولت ہورہی ہے مثلاً گراموفون ہے جو محض جماد ہے، مگر اس میں با معنی آواز پیدا ہوتی ہے تو نامۂ اعمال کی پیشی کے وقت ہاتھوں پیروں کا بولنا اس کے بہت قریب نظیر ہے اس سے اس دعوے کے سمجھانے میں ہم کو بڑی سہولت ہوگئی، منکرین کا ایسی ایجادیں کرنا، ہمارے لیے حجۃ تامہ ہوگئی خدا نے ان ہی سے وہ کام لیا جس سے خود لاجواب ہوگئے مگر باوجود اس کے اس کی قدرتوں کا انکار کرتے ہیں، اپنے تجربہ میں آجائے اس کے تو قائل اور جو اسلام کہے گو اسی کی نظیر ہوں اس سے انکار۔(ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد ۸ص ۱۱۹، ۱۲۰)

جس روز یہ مریخ پر پہنچ گئے چند رکعتیں شکرانہ کے پڑھونگا اگر یاد رہا (کیونکہ ان لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسمانی معراج سے انکار ہے ہمارے پاس جواب ہوگا کہ وہاں (معراج نبی میں۔ف) موانع کے قائل ہو اور تمہارے لیے وہ موانع کیوں مرتفع ہوگئے۔(ملفوظات حکیم الامت: الافاضات الیومیہ ج ۸ص ۳۳۸ تا ۳۳۹)

انتباہ یازدہم پر تمہیدی گفتگو

اس مسئلہ کا دارومدار چوں کہ اس پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دیگر صفات کی طرح اس کا علم وتصرف بھی کامل ہے۔ اس لیے ''جو خدا اور اس کی صفات کمال کا قائل ہوگا اس کو تقدیر کا بھی قائل ہونا پڑے گا۔ مگر اس وقت اس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں۔ بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں، یہ سمجھ کر کہ اس کے اعتقاد سے تدبیر کا ابطال ہوتا ہے، جو بنیاد ہے ساری کم ہمتی و پستی کی۔

اور بعض نے نصوص صریحہ کی وجہ سے اِس مسئلہ سے انکار کی گنجائش نہ دپائی؛ مگر یہ سمجھ کر کہ اس میں انسان کا مجبور وغیر مختار ہونا لازم آتا ہے اس کی تفسیر بدل ڈالی۔'' اور یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر علم الٰہی کا نام ہے اور علم چوں کہ معلوم میں متصرف نہیں ہوتا، اس لئے وہ اشکال لازم نہیں آتا۔ '' لیکن نصوص میں نظر کرنے والا معلوم کرسکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ علم الٰہی سے باہر نہیں، اسی طرح ارادۂ الٰہی سے بھی باہر نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے تاہم خود ارادۂ الٰہی کے اس تعلق سے تو انکار نہیں کرسکتا پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیسے نجات ہوئی۔

رہا یہ سوال کہ ''جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہے تو (حدیث میں) اس کی کاوش سے ممانعت کیوں ہے وجہ یہ ہے کہ بعضے شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جن کی شفا کے لئے دلیل کافی نہیں ہوتی، بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے چوں کہ اہل وجدان صحیح کم ہیں اس لئے کاوش سے ایسے شبہات پڑنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لئے مضر ہے اس لئے شفقت وحکمت نبویہ کا مقتضیٰ یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جائے جیسے شفیق طبیب ضعیف مریض کو قوی غذا سے روکتا ہے''۔ (جامع المجددین ص ۱۳۸ تا ۴۱۴)

انتباہ یازدھم
متعلق مسئلۂ تقدیر

مرجع اس مسئلہ کا علم وتصرف ارادۂ خداوندی ہے۔ جو خدا کا اور اس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا، اس کو اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ مگر اس وقت اس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں۔

اور یہ غلطیاں دو مسئلوں پر مبنی ہیں: (۱) مسئلہ جبر (۲) مسئلہ قدر۔ ان کے متعلق مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''جبر وقدر کے مسئلہ میں جو اہل سنت والجماعت سے دو فرقوں نے اختلاف کیا ہے اور ان میں سے بعض تو صرف جبر کے قائل ہوئے ہیں اور بعض صرف قدر کے۔ تو گو یہ دونوں فرقے باطل ہیں، مگر ان میں زیادہ غلطی میں وہ لوگ ہیں جو قدر کے قائل ہوئے ہیں، کیوں کہ اگر غلطی سے کسی کو شبہ ہوسکتا ہے، تو جبر کا تو ہوسکتا ہے اور قدر کا شبہ تو بالکل ہی حماقت ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت: الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۳۱۴)

غلطیوں کا منشا اور ان کا ازالہ نیز مسئلہ کی تحقیق درج ذیل ہے:

غلطی (۱) مسئلہ تقدیر کا انکار:

بعض تو سرے سے اس (مسئلہ تقدیر۔ ف) کا انکار ہی کرتے ہیں۔ اور بناءِ انکار محض ان کا یہ خیال ہے کہ اس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا ابطال ہوتا ہے۔ اور تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام کم ہمتی وپستی کی۔ اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے (کہ تقدیر کے اعتقاد سے تدبیر کا اِبطال ہوتا ہے۔ ف)۔ اور کوئی شخص اپنے سوءِ فہم

سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے، تو یہ مسئلہ اِس کا ذمہ دار نہیں، لیکن کسی نص نے تدبیر کا ابطال نہیں کیا، بلکہ سعی واجتہاد وکسبِ معیشت وتزوُّد للسَّفر وتدابیر دفعِ مفاسد ومکائدِ عدُوّ وغیرہ بے شمار نصوص میں مصرَّ حاً وارد ہیں۔ بعض احادیث میں اس اشکال کا، کہ دواء ودعاء وغیرہ کیا دافع قدر ہیں، کیا مختصر وکافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ **ذلک من القدر کله.**

غلطی (۲) مسئلہ تقدیر کی تفسیر بدل دینا:

اور بعض نے نصوصِ صریحہ کو دیکھ کر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی، مگر یہ سمجھ کر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلافِ مشاہدہ ہے، لازم آتا ہے، اس کی تفسیر بدل ڈالی۔ اور اس کی یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر علم الٰہی کا نام ہے اور علم چونکہ معلوم میں متصرِّ ف نہیں ہوتا، اس لیے اس کے تعلق سے وہ اشکال لازم نہیں آتا۔ اور مثال اس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اس کے پیشین گوئی کرنے سے دی، کہ اگر وہ کہدے کہ فلاں تاریخ فلاں شخص کنویں میں گر کر مر جاویگا اور ایسا ہی واقع ہو گیا تو یوں نہ کہیں گے کہ اس نجومی نے قتل کر دیا۔

تقدیر کی یہ تفسیر سرسید احمد خان نے بیان کی ہے۔ سرسید کے الفاظ جو تصفیۃ العقائد میں درج ہیں، یہ ہیں:

’’وہ قویٰ جو خدا تعالیٰ نے انسان میں پیدا کئے ہیں، ان میں وہ قویٰ بھی ہیں جو انسان کو کسی فعل کے ارتکاب کے محرک ہوتے ہیں، اور وہ قوت بھی ہے جو اس فعل کے ارتکاب سے روکتی ہے۔ ان تمام قویٰ کے استعمال پر انسان مختار ہے، مگر ازل سے خدا کے علم میں ہے کہ فلاں انسان کن کن قویٰ کو، اور کس کس طور پر کام میں لاوے گا۔ اس کے علم کے برخلاف ہرگز نہ ہوگا۔ مگر اس سے انسان کا قویٰ کے استعمال یا ترکِ استعمال پر، جب تک کہ وہ قویٰ قابل، استعمال کے، اس میں ہیں، مجبور نہیں متصور ہو سکتا۔‘‘ (تصفیۃ العقائد ص۴)

یہ عبارت، گویا، اِس باب میں تمام اہلِ فطرت کے خیال کی ترجمانی ہے۔ مریدانِ فطرت کی جانب سے ذکر کردہ مذکورہ تفسیر پر اِشکال کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلق علم الٰہی سے خالی نہیں اسی طرح کوئی واقعہ تعلق ارادۂ الٰہیہ سے بھی خالی نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے لیکن خود اس تعلق ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا، پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی۔

مسئلہ کی تحقیق تو آگے آ رہی ہے لیکن اُس سے پہلے مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے سرسید کو جو جواب مرحمت فرمایا، وہ بھی ذکر کر دینا ضروری ہے، فرمایا:

''انسان کو ایک اختیار اور بھی مستعار عطا ہوا ہے۔ پر وہ اختیارِ انسانی، اختیارِ خداوندی کے ساتھ وہ رابطہ رکھتا ہے جو قلم ہمارے تمہارے ہاتھ کے ساتھ، یا پچھلے کل (پُرزے) کسی اگلے کل کے ساتھ۔ اگر یہ نہ ہو تو اختیارِ انسانی کو عطائے خداوندی کہنا غلط ہو جائے گا اور ارادۂ انسانی مخلوقِ خدا نہ رہے گا، کیوں کہ ہر بالعرض کے لیے ایک موصوف بالذات چاہئے، ورنہ پانی کی گرمی اور زمین کی دھوپ کو آگ اور آفتاب کی حاجت نہ ہوتی۔ مگر جیسا ہر بالعرض کے لیے بالذات کی ضرورت ہے، ایسے ہی ان دونوں میں تجانس بھی ضروری ہے، کہ جس نوع وجنس کا وصف عرضی ہوگا اسی نوع وجنس کا وصف ذاتی ہونا چاہئے۔ زمین کا نور، آفتاب کے نور سے پیدا ہوتا ہے۔ آفتاب کی حرارت یا پانی کی رطوبت سے پیدا نہیں ہوتا۔ اس صورت میں ضرور ہے کہ ارادۂ انسانی ارادۂ خداوندی کا پرتو ہو۔ مگر جیسی حرکتِ نورِ زمین یعنی دھوپ، حرکتِ آفتاب وحرکتِ شعاع ونورِ آفتاب پر موقوف ہے (اور زمین کی روشنی۔ف) بالاستقلال نہیں۔ ایسی ہی حرکتِ ارادۂ انسانی، حرکتِ خداوندی پر موقوف ہوگی۔ چناں چہ خداوند کریم خود ہی فرماتے ہیں ﴿وما تشاء ون إلا أن يشاء الله﴾ (تم بدوں خدائے رب العالمین کے چاہے کچھ نہیں چاہ سکتے ہو (یعنی فی نفسہ تو نصیحت ہے لیکن تاثیر اس کی موقوف، مشیت پر ہے جو بعض لوگوں کے لیے متعلق ہوتی ہے اور بعض کے لیے کسی حکمت سے متعلق نہیں ہوتی۔)

سو اگر مجبور ہونے سے مراد یہ توقف (یعنی حرکتِ ارادۂ انسانی کا حرکتِ ارادۂ خداوندی پر موقوف ہونا۔ف) ہے اور بایں معنی انکارِ جبر ہے (یعنی ارادۂ انسانی کا ارادۂ خداوندی پر موقوف ہونا، اگر تسلیم کیا جائے تو جبر یہ ہونا لازم آتا ہے۔ف) تو بلا شبہ یہ انکار، غلط اور لغزشِ عظیم ہے، جس کا تدارک بجز توبہ متصور نہیں۔......اور اگر یہ غرض ہے کہ انسان کو ارادہ بھی ملا اور پھر وہ ارادہ خدا تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ وہی ارتباط رکھتا ہے جو میں نے عرض کیا۔ مگر بایں ہمہ مثل احجار واشجار مجبور نہیں جو اس کی طرف بجز انفعال، عمل کو انتساب ہی نہ ہو سکے، تو یہ مسلم۔ مگر اس صورت میں انکارِ جوازِ تکالیف یا خیال عدمِ جوازِ ثواب وعقاب جیسا بظاہر متوہم ہو سکتا ہے بالکل خیالِ خام ہوگا......سو جیسے سونا یا صرّاف کا کھوٹے کھرے کو کسوٹی پر لگا کر بتلا دینا، گاہک یا صاحبِ متاع (مالکِ زر۔ف) کے دکھلانے اور ساکت کرنے کے لیے ہوتا ہے، اپنے اطمینان کے لیے نہیں ہوتا۔ ایسے ہی خدا کی طرف سے تکلیف کو بیان، فرقِ

مراتبِ انفعال کے لیے سمجھئے اور امتحانات ﴿لیبلوکم أیکم أحسن عملاً﴾ (تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون شخص عمل میں زیادہ اچھا ہے، وغیرہ از قسمِ اتمامِ حجت سمجھئے، نہ از قسمِ استخبار و استفسار۔ اور ثواب وعقاب کو ایسا سمجھئے جیسا آئینہ کو نظّارہ کے لیے پیشِ نظر رکھیں اور پتھر یا چوب کو سامنے سے ہٹا دیویں۔ سو جیسے اس رکھنے اور ہٹانے میں ایک کا اعزاز اور دوسرے کی تحقیر نکلتی ہے، ایسے ہی اس ثواب وعقاب کو خدا کی طرف سے بیان، فرقِ مراتبِ ظہورِ فعل کے لیے سمجھئے۔ یعنی جیسے آئینہ سے بوجہ انعکاسِ نورِ آفتاب، جو بعد قبول ظہور میں آتا ہے اور بعد انفعال، رنگ دکھلاتا ہے۔ ایک صدورِ نورِ مذکور اُدھر سے اِدھر کو ہوتا ہے، جس سے انتسابِ فاعلیت درست سمجھا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی قبولِ ارادہ کے بعد ایک انعکاسِ ارادہ بھی ہوتا ہے اور وہ ارادۂ منعکس، مراداتِ بشری پر اس طرح واقع ہوتا ہے، جیسا نورِ منعکس از آئینہ، درودیوار پر واقع ہوتا ہے۔ (تصفیۃ العقائد ص ۱۷ تا ۱۹ ناشر ظہور الحسن، مطبع خواجہ برقی پریس دہلی)

مذکورہ اِقتباس میں مولانا نانوتویؒ نے دفعِ دخلِ مقدر کے طور پر ایک یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر اِنکارِ جبر کے حوالے سے اُس معنی کا انکار کیا جاتا ہے جس کے اہلِ حق قائل ہیں، یعنی تقدیر نام ہے علمِ الٰہی، ارادہ الٰہی باختیارِ عبد کا۔ اور جب عقیدہ جبر سے بچنے کی فکر میں تقدیر کا یہ اس قسم کا مفہوم اور یہ معنی متعین کئے جاتے ہیں کہ تقدیر کی حقیقت، صرف علمِ الٰہی باختیارِ عبد ہے، تو اِس سے جبر کی تو نفی ہو جاتی ہے، ''مگر اس صورت میں انکارِ جوازِ تکالیف یا خیالِ عدمِ جوازِ ثواب وعقاب جیسا بظاہر متوہم ہوسکتا ہے بالکل خیالِ خام ہوگا۔''

افسوس سرسید کے ساتھ شبلی بھی اسی خیالِ خام کے حامل ہیں اور ایک شبلی کی بات نہیں ہے، بلکہ سرسید کا تصورِ فطرت جس کسی نے قبول کیا، خواہ کم یا زیادہ، وہ کم وبیش چار باتوں کا شکار ہوئے بغیر نہ رہ سکا، اِلّا منْ حَفِظَہُ اللہ

(۱) انکارِ جبر کے نام پر ارادہ انسانی کا ارادہ خداوندی کا انکار، جو کہ مولانا نانوتویؒ کے الفاظ میں کہ اگر ''بایں معنی انکارِ جبر ہے، تو، بلاشبہ یہ انکار، غلط اور لغزشِ عظیم ہے، جس کا تدارک بجز توبہ متصور نہیں۔'' (۲) انکارِ جوازِ تکالیف۔ (۳) خیالِ عدمِ جوازِ ثواب وعقاب (۴) دعاء میں صرف نفس کی تسلی۔

شروع کے تین نمبر مولانا نانوتویؒ کی طرف منسوب ہیں۔ جبکہ چوتھی تعبیر مولانا تھانویؒ کی ہے عبارات سے مترشح ہے۔

تقدیر کے عقیدے کے باب میں مورخ شبلی کا رجحان یہ ہے: ''جس کی فطرت کا جو اثر ہے، اُس سے خواہ

مخواہ ظہور میں آتا ہے۔'' ...... انسان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں اور اُن کی بنا پر جو عذاب وثواب ہوگا، یہ سب خود فطرت کا اقتضا ہے''۔..... خدا نے فطرت کو پیدا کیا، لیکن پھر فطرت اپنے آثارات کو پیدا کرتی ہے۔'' یعنی فطرت کا اثر پیدا ہونے میں خدا کا ارادہ شامل نہیں ہے۔ اور وَمَا تَشَاؤنَ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللہُ کی وہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ''اگر خدا نے انسان کی فطرت میں خواہش کی قوت نہ رکھی ہوتی اور خدا انسان کا صاحبِ ارادہ ہونا نہ چاہتا، تو انسان میں خواہش کا مادہ ہی نہ ہوتا۔'' (دیکھئے مقالاتِ شبلی جلد ا ص ۵۹)

بندے سے اِختیار کی نفی کا شبہ نہ پیدا نہ ہونے پائے، اِس سے سے حفاظت کے لئے، ان مریدانِ فطرت نے باری تعالیٰ سے ہی ارادہ کی نفی کردی۔ اُن کے خیال میں بندے کے کسی فعل کے ساتھ، جب اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی شامل ہو، پھر بندہ اُسکے خلاف کرے، یہ محال ہے۔ تو اِس طرح تو بندے کا مجبور ہونا لازم آیا۔

لیکن اِس مسئلہ کی پوری تحقیق مولانا تھانویؒ کے الفاظ میں ملاحظہ کیجئے، فرماتے ہیں:

تحقیق مسئلہ تقدیر:

پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے۔ یعنی تقدیر کی مذکورہ تفسیر سے یہ سمجھنا '' کہ اس میں انسان کا مجبور و غیر مختار ہونا، جو کہ خلافِ مشاہدہ ہے لازم آتا ہے۔'' یہ غلط ہے، کیونکہ اس کے دو جواب ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔

الزامی جواب:

الزامی (جواب) یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آجاوے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود افعال الٰہیہ سے بھی متعلق ہے، تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار، ان افعال پر باقی نہ رہے اور حالانکہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہوسکتا۔

تحقیقی جواب:

اور تحقیقی جواب کہ وہی حقیقت میں اس کا راز ہے یہ ہے کہ ارادۂ (خداوندی۔ف) کا تعلق افعالِ عباد کے وقوع ہی کے ساتھ نہیں، بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے یعنی **وقوع باختیارھم**. پس جب تعلقِ ارادۂ (خداوندی۔ف) اس متعلّق (یعنی بندوں کے اختیار۔ف) کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا،

اور وجود مؤکد ہو گیا، نہ کہ وہ منفی ہو گیا ہو۔ اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔

(جو مسئلہ کیا زیادہ صراحت کے ساتھ بیان ملفوظات میں ہے، فرماتے ہیں:

مشیت اور تقدیر: مشیت دو ہیں مشیت عباد مشیت رب بندہ کے افعال بمشیت بندہ ہیں مگر وہ مشیت معلول ہے بمشیت رب قال اللہ تعالیٰ :وما تشائو ن الا ان یشا اللہ رب العالمین اور بندہ کے افعال بمشیت بندہ کہلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مشیت اول افعال کی علتِ قریب ہے۔ اور مشیت رب علت بعیدہ۔ اور نسبت علت قریبہ کی طرف کیا کرتے ہیں۔ (جبریہ نے علتِ بعید کی طرف نظر کی اور انسان کو مجبورِ محض سمجھا۔ قدریہ نے علتِ قریب کی طرف نظر کر کے انسان کو مختار اور افعال کا خالق سمجھا۔ یہی عقیدہ سرسید اور حالی کا بھی ہے۔ وہ اس میں تصورِ فطرت شامل کر کے، اس کو مغربی فکر کے مطابق کرتے ہیں۔ سرسید اور شبلی وغیرہ کو مغربی فکر وفہم کی اتباع میں صرف جبریہ کے عقیدہ کا فساد نظر آیا اور وہ اس کے رد کے درپے ایسے ہوئے کہ خود قدریہ کے عقیدہ کے شکار ہو گئے۔ ف)

فرقہ قدریہ اور جبریہ: قدریہ اور جبریہ ایک مشیت کی طرف نظر کر کے بہک گئے اہل سنت والجماعت کی نظر دونوں مشیتوں پر ہے، صراط مستقیم پر قائم رہے۔ (ملفوظات جلد ۱۲/ مقالات حکمت جلد اول ص ۵۹)

سوال: ''جب کہ کل امور ارادۂ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ'' یعنی اس طرح تو انسان مجبور ہوا۔؟ **جواب:** جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں ان کے صدور کے وقت اختیار بمعنی ان شاء فعل وان شاء لم یفعل کا وجود تو وجداناً وفطرۃً ایسا بدیہی بلکہ محسوس ومشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اس کے علم کا زائل اور دفع کرنا چاہے تو اس پر قادر نہیں اس لئے اس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے، اس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبد سے خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی۔ پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہو گیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہو گیا اور جس نے دونوں پر نظر کی وہ کہکر کہ لاجبر ای محضاً و لا قدر ای محضاً ولکن الامر بین بین سنی ہو گیا۔ وھذالعلہ کاف شاف انشاء

اللہ تعالیٰ وھذا معنی ماقالوا ان العبد مختارفی الفعل مجبور فی الاختیار ولایجوز الخوض فی المسئلۃ باکثر من ھذا لکونہ عالیامن العقول المتوسطۃ واللہ اعلم۔ ۶/ذیقعدہ ۱۳۴۱ھ۔ (بوادر النوادر جلد۱ص۹۲)

ایک شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مسئلہ جبر واختیار کا دریافت کیا فرمایا کہ ایک پیر اٹھا کر کھڑا ہو جا۔ اس نے ایک پیر اٹھالیا۔ پھر فرمایا کہ دوسرا پیر بھی اٹھالے۔ بھلا دوسرا پیر کس طرح اٹھ سکتا تھا۔ اس نے عرض کیا کہ حضرت دوسرا پیر تو نہیں اٹھ سکتا۔ فرمایا کہ بس یہی کیفیت بندہ کے اختیار کی ہے کہ اتنا تو اختیار ہے اور اتنا اختیار نہیں۔ نہ پورا مختار ہے نہ پورا مجبور۔ سبحان اللہ! کس خوبی اور آسانی سے اس نازک مسئلہ کو ذہن نشین فرمادیا۔ صحابہؓ کے علوم کی یہ حالت تھی۔ (ملفوظات جلد ۱۶۔ حسن العزیز جلد اول ۲۸)

نفی جبر:

﴿وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِی مَنْ یَّشَاءُ﴾ میں مشہور ہے کہ یشاء کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے کہ اللہ میاں جس کو چاہتے ہیں ہدایت کرتے ہیں اور یہ عقیدہ بالکل حق ہے مگر بعضے کج فہم اس سے جبر پر اور ترک سعی پر استدلال کرنے لگے۔ گو جواب ظاہر ہے کہ اس مشیت سے مشیت عبد کی نفی لازم نہیں آتی کہ جبر پر استدلال ہو سکے لیکن ایک دوسرا جواب بھی جو ایسے اغبیا کے لئے زیادہ سہل ہے میرے خیال میں آیا کہ یشاء کی ضمیر من کی طرف راجع ہو یعنی جو خود اپنی ہدایت چاہتا ہے اللہ تعالی اس کو ہدایت کر دیتے ہیں اور یہ امر مشاہد ہے کہ جو شخص ہدایت چاہتا ہے اس کو ہدایت فرما ہی دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ تفسیر کسی سے منقول نہ ہو مگر تائید اس کی دوسری آیت سے ہوتی ہے ﴿اَنُلْزِمُکُمُوْھَا وَاَنْتُمْ لَھَا کٰرِھُوْنَ﴾ یعنی عادت خداوندی یہی ہے کہ جب آدمی ارادہ کرتا ہے اس وقت حق تعالی کی مشیت بھی متعلق ہو جاتی ہے۔ پھر اگر کوئی اس پر اشکال وارد کرے کہ خود ارادہ اس کا بھی تو مشیت حق پر موقوف ہے یعنی ہم نے یہ مانا کہ جب یہ ارادہ کرتا ہے اس وقت خدا تعالیٰ چاہتے ہیں بلا اس کے ارادہ کئے ہوئے خدا تعالیٰ کسی پر اپنی ہدایت کو نہیں چمٹاتے مگر خود اس کا ارادہ بھی تو خدا تعالی ہی کی مشیت پر موقوف ہے یعنی بدوں خدا کی مشیت کے تو یہ ارادہ بھی نہیں کر سکتا بلکہ پہلے خدا کی مشیت ہوگی پھر بندہ کا ارادہ ہوگا چنانچہ صاف ارشاد ہے: ﴿وَمَاتَشَاءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ﴾ تو اصل یہ ہے کہ بے شک بندہ ارادہ اسی وقت کرتا ہے جب خدا کی مشیت ہو اور بدوں خدا کی مشیت کے بندہ ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر تم کو تو پہلے سے معلوم نہیں کہ خدا تعالی کی مشیت نہ

ہوگی بس تم مشیت کر کے دیکھو اور چاہ کر دیکھو......اور الزامی یہ ہے کہ مشیت الٰہی عام ہے دنیوی اور اخروی تمام افعال کو تو جیسا اخروی افعال میں یہ عذر ہے کہ اگر حکم خداوندی ہوگا اور خدا کی مشیت ہوگی تو کارِ خیر کر لیں گے تو دنیاوی افعال میں بھی ایسا ہی کیا کرو۔ مگر دنیاوی افعال میں ایسا نہیں کرتے ،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحقیق مقصود نہیں محض شرارت ہے۔(اشرف التفاسیر جلد۲ص۳۰۰)

تدبیر سے معطل ہونے کے شبہ کا جواب:

اور یہ شبہ،اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی کاہلی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا۔

قدر کا مسئلہ اِجمالاً ہی سمجھ میں آ سکتا ہے: قلب کو جتنی قوت،اِعتقادِ تقدیر سے ہوتی ہے اور کسی چیز سے نہیں ہوسکتی ،کفار چاہے لاکھ یاقوتیاں کھائیں،مگر اِس اِکسیر کے سامنے سب گرد ہیں۔یہ قائلِ تقدیر کسی حالت میں متزلزل نہیں ہوسکتا۔جو مصیبت سامنے آئے گی،یوں کہے گا کہ یہ تو مقدر تھی، ٹلنے والی نہ تھی،خواہ۔“(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۱-ص ۲۱۸)

صفات کی کنہ کا ادراک ہے جو خود عقل متوسط سے خارج ہے ....۔(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷-حسن العزیز جلد اول ص ۱۳۰،۱۳۱)

اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام شروع کر دے جیسا کہ صحابہ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے اور یہی مضمون ہے اس آیت کا(**كَم مِن فِئَةٍ قَليلةٍ غَلَبَت فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذنِ اللّٰهِ**). اور حدیث میں قصہ مُصرَّح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ **حَسبِيَ اللّٰهُ وَنِعمَ الوَكِيل**، ”یعنی اللہ تعالیٰ مجھ کو کافی ہیں اور وہ اچھے کارساز ہیں، تو آپ نے فرمایا **إِنَّ اللّٰهَ يَلُوم عَلَى العِجز** ح“کہ تدبیر کرو **فَإِذَا غَلَبَكَ اَمرٌ فَقُل** اور جب کچھ نہ بنے،تب کہو **حَسبِيَ اللّٰهُ وَنِعمَ الوَكِيل**. دنیا کے بارے میں سب حضورﷺ کی اِس تعلیم پر عمل کرتے ہیں کہ پہلے اپنی طرف سے انتہا درجہ کی کوشش کر لیتے ہیں،مگر دین کے بارے میں یہ حکم یاد نہیں رہتا۔(اشرف التفاسیر جلد۱ص ۲۸۹)

البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھے گا تو یہ خود دلیل صحیح عقلی ونقلی کا مقتضا ہے اس پر کیا ملامت ہوسکتی ہے بلکہ اس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابل ملامت ہے۔ ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی نسبت کہ نہ معطل ہے نہ مؤثر حقیقی۔ پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کا روکنا چاہے گا تو تدبیر تو یہی کریگا مگر نظر اس کی ڈریور یا گارڈ پر ہوگی اور بزبانِ حال وہ مترنم ہوگا۔

کار زلفِ تست مشک افشانی اما عاشقان

مصلحت را تہمتے برآہوے چین بستہ اند

(مشک کی خوشبو پھیلانا، تیری زلف کا کام ہے لیکن عاشقوں نے مصلحت کو بروئے کار لاکر چین کے ہرن پر تہمت باندھ دی۔ف)

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے، طبعی ہوتے ہیں، جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی، بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ اہل وجدانِ صحیح کم ہیں، اس لیے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے، اس لیے مقتضائے شفقت وحکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے۔ جیسا شفیق طبیب مریضِ ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

وَ بَقِیَ فِیۡہِ شَیۡءٌ وَہُوَ اَنَّ تَخۡلِیۡقَ اللّٰہِ تَعَالٰی مُتَوَسِّطٌ بَیۡنَ اِخۡتِیَارِ الۡعَبۡدِ وَ اَفۡعَالِ الۡاِخۡتِیَارِیَّۃِ ..... وَ الۡحَقُّ اَنَّہٗ سِرٌّ لَا یَحِلُّ بِاَنَامِلِ الۡعَقۡلِ ،فَالسَّلَامَۃُ عَدَمُ الۡخَوۡضِ فِیۡہِ (جلد۱۰ص ۲۷۸)

قدر کا مسئلہ اِجمالاً ہی سمجھ میں آسکتا ہے: قدر کا مسئلہ اجمالاً ہی سمجھ میں آسکتا ہے اس کا مرجع بعض صفات کی کنہ کا ادراک ہے جو خود عقل متوسط سے خارج ہے ....۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷-حسن العزیز جلد اول ص ۱۳۰،۱۳۱)

: مسئلہ قدر کا انکشاف آخرت میں بھی نہ ہوگا، جیسا کہ یہاں نہیں ہوا، اس وجہ سے کہ یہ مسئلہ بھی راجع ہے اِدراکِ کنہِ ذات وصفات کی طرف اور ذات وصفات کا علم بالکنہ نہ دنیا میں ہوسکتا ہے، نہ آخرت میں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۱۔ص ۳۵۲)

''یہ مسئلہ۔۔۔۔۔۔ہے تو۔۔۔۔۔۔۔۔شریعت میں نسبتِ کسب کو مستحضر کرو۔ (جلد۲ص ۲۰،۲۱) شقوں نے

افادات

مسئلہ تقدیر مسئلہ عقلی ہے:

ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ اعتراض کرنا کونسا مشکل کام ہے، ایک بڑے سے بڑے انجینئر کی تعمیر اور تجویز کردہ نقشہ پر ایک لنگوٹیہ سو اعتراض کرسکتا ہے، دیکھنے کی بات تو یہ ہوتی ہے کہ وہ اعتراض کس درجہ کا ہے دیکھنا معقولیت عدم معقولیت کا ہوتا ہے ایک آریہ نے مسئلہ تقدیر میں شبہ کیا تھا ایک صاحب نے بغرض جواب وہ شبہ مجھ تک پہنچایا میں نے کہا کہ یہ مسئلہ عقلی ہے، کیونکہ اس کے مقدمات عقلی ہیں اس کو ہم ثابت کرسکتے ہیں جب عقلی ہے تو عقلی ہونے کی حیثیت سے یہ مسئلہ مسلمانوں ہی کے ساتھ خاص نہیں تمام مذاہب سے اس کا مسئلہ کا تعلق ہے پھر ہم سے کیوں مطالبہ کیا جاتا ہے، دوسرے بھی غور کریں، ہم بھی غور کریں، جس کی سمجھ میں آجاوے وہ دوسرے کو بھی بتلادے اگر کسی کی سمجھ میں نہ آوے سب صبر کریں۔ اسلام ہی کے ساتھ یہ مسئلہ خاص نہیں اس لیے کسی کا منہ نہیں کہ اس مسئلہ کی بناء پر اسلام پر اعتراض کرے ....۔

(ملفوظات حکیم الامت: الافاضات الیومیہ ج۶/ص۴۲۴)

صانع کو کل مصنوعات کان وما یکون کا عالم اور مختار ماننا، یہی تقدیر ہے:

مسئلہ تقدیر تو عقلی ہے .... عقلی دلائل سے ہر مذہب پر صانع عالم کو کامل ماننا پڑے گا اور اس کے کمال کا اقرار ضرورت صانع کے لئے ارادہ اور علم ثابت کرتا ہے۔ پس جب صانع کو کل مصنوعات کان وما یکون کا علم ہوگا تو علم اور معلوم میں مطابقت بھی ضرور تسلیم کرنی پڑے گی خواہ یہ عنوان ہو کہ علم مطابق معلوم ہے یا یہ عنوان ہو کہ معلوم مطابق علم ہے بہر صورت مطابقت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ اسی طرح ارادہ میں مختار ماننا ہوگا اور یہی تقدیر ہے۔

(ملفوظات: جلد۱۴/ فیوض الخالق: ص۶۱)

اگر لکھا ہوا بھی نہ ہوتا، تب بھی جو ہورہا ہے اس کے خلاف ہرگز نہ ہوتا:

اگر لکھا ہوا بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ علم وقدرت کا تو ہر حادثہ سے تعلق ہے اس لئے جو ہو رہا ہے اس کے خلاف ہرگز نہ ہوتا قضیہ عقلیہ مسلمہ ہے ''**الشیٔ مالم یجب لم یو جد**''. پھر اس وجوب پر جو اشکالات ہیں ان کو نہ متکلمین حل کر سکے اور نہ فلاسفہ یہی مسلہ ہے تقدیر کا جسکی کنہ کسی مخلوق کو معلوم نہیں اسی لئے اس میں خوض کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔ اور یہ وہ مسئلہ ہے کہ اس کا انکشاف تام جنت میں بھی نہ ہوگا ہاں اتنا فرق ہے کہ یہاں وساوس اور تردد ہوتا ہے جنت میں تردد اور وساوس نہ ہونگے بوجہ غلبۂ محبت کے اور اس مسئلہ میں شفا جب ہی ہو سکتی ہے کہ خدا تعالی سے تعلق صحیح ہو جائے اور قیل وقال سے اور زیادہ شبہات پیدا ہوتے ہیں اسی واسطے سلف نے علم کلام میں انہماک کو منع کیا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج ۲ ص ۲۸۲ تا ۲۸۳)

ہر اختیاری کام کے اسباب کا سلسلہ کسی غیر اختیاری امر پر ختم ہوتا ہے:

ایک ہی کام کو دو شخص ایک سی تدابیر سے شروع کرتے ہیں، لیکن ایک کامیاب اور دوسرا ناکام ہوتا ہے معلوم ہوا کہ ہر اختیاری کام کے جس قدر اسباب ہیں ان کا سلسلہ امور غیر اختیار یہ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ یعنی ہر عمل کے اخیر میں کوئی ایسی چیز ہے کہ جس پر پہنچ کر ہم بالکل بے دست و پا ہیں، یہی تقدیر ہے۔

قدر کا مسئلہ اِجمالاً ہی سمجھ میں آ سکتا ہے: قدر کا مسئلہ اجمالاً ہی سمجھ میں آ سکتا ہے اس کا مرجع بعض صفات کی کنہ کا ادراک ہے جو خود عقل متوسط سے خارج ہے ....۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷۔ حسن العزیز جلد اول ص ۱۳۰، ۱۳۱)

مراتبِ خلق وکسب:

زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ...... افعال میں ایک مرتبہ تو خلق کا ہے اور ایک کسب کا، سو مرتبۂ خلق میں تو اللہ تعالیٰ فاعل ہیں اور مرتبۂ کسب میں شیطان۔ یعنی اس زینت کے پیدا کرنے والے اور خالق تو حق تعالیٰ ہیں، انہوں نے یہ چیز قلب میں پیدا فرمادی، اگر تم اس کو اپنے محل میں استعمال کرو، تو وہی شر ہے۔ یہ استعمال مرتبۂ کسب کا ہے اور اس مرتبہ میں شیطان متصرّف ہوتا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت: الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۲۳۷)

حضرت حکیم الامت نے ایک موقعہ پر تقدیر کی حقیقت ان الفاظ ذکر فرمائی ہے: ''جب انسان کے ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امور غیر اختیار یہ تک پہو نچتا ہے جس سے اہل سائنس بھی انکار نہیں کرتے اور بناء تقدیر کی یہی

امر ہے جیسا اوپر بیان ہوا تو اہل طبعیات (اہل سائنس) کو تو تقدیر کا ضرور ہی قائل ہونا چاہئے۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج ۱۲ ص ۱۶۰)

اپنے ایک بیان میں حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے اس مسئلہ کی تحقیق اس طرح فرمائی کہ ''بعض علوم ایسے ہوتے ہیں کہ حقیقت میں بدیہی ہوتے مگر خوض کرنے سے نظری ہوجاتے ہیں مثلاً کسی بات کا ذہن میں آنا شب وروز واقع ہوتا ہے اوراس کا مشاہدہ ہوتا ہے لیکن اگر غور کیا جائے کہ ذہن میں آنے کی کیا صورت ہے؟ وہ چیز جو ذہن میں آتی ہے وہ ذہن میں آنے سے پہلے کہاں تھی؟ اور پھر ذہن میں کیسے چلی گئی؟ پھر جانے کے کیا معنی؟ وہاں پیدا ہوگئی یا باہر سے چلی گئی اور پھر ہزاروں چیزیں ذہن میں جاتی ہیں کیا یہ برابر برابر رکھی جاتی ہیں یا اوپر تلے رکھی جاتی ہیں؟ پھر شق اول پر ذہن میں اتنی ہزاروں چیزوں کے رہنے کی جگہ کہاں ہے؟ اور شق ثانی میں وہ مشتبہ کیوں نہیں ہوجاتیں؟ جس طرح کاغذ پر ایک عبارت لکھ کر اسی پر دوسری پھر اس پر تیسری عبارت لکھ دی جاوے تو ایک بھی نہیں پڑھی جاتی۔ بہرحال خوض کرنے سے یہ سب سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا کوئی حل نہیں لیکن اگر خوض نہ کیا جاوے تو حقیقت بدیہی ہے کہ ایک چیز پہلے منکشف ہوگئی اس میں کسی کو کوئی شبہہ پیدا نہیں ہوتا اور نہ کسی کو اس کے وقوع کا انکار ہوتا ہے اور اگر کوئی شبہہ یا انکار کرے تو احمق سمجھا جاتا ہے کیوں کہ بدیہی کا انکار کرتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ بعض علوم اس شان کے ہوتے ہیں۔ پس مسئلۂ تقدیر اسی شان کا ہے کہ حقیقت اس کی نقلاً بلکہ عقلاً بھی نہایت واضح ہے اور وہ حقیقت علم ازلی اور ارادۂ ازلی کا حوادث کے ساتھ متعلق ہونا ہے کہ نقل کی طرح عقل سے بھی ثابت ہے جس میں نہ انکار کی گنجائش نہ شبہہ کی گنجائش اور یہی علم وارادہ دو طرح کی چیزوں سے متعلق ہوتا ہے۔ ایک تو ان چیزوں سے جو شرعاً اور لغۃً اختیاری کہلاتی ہیں، ایک ان چیزوں سے جو غیر اختیاری کہلاتی ہیں۔ یہ اختیاری بھی ایسی ہی چیز ہے جس کی حقیقت اس قدر بدیہی ہے کہ جانور تک اس کو جانتے ہیں۔ چناں چہ اگر کوئی کتے کو لکڑی سے مارے تو وہ مارنے والے پر حملہ کرتا ہے لکڑی پر حملہ نہیں کرتا تو مختار اور مجبور میں وہ بھی فرق سمجھتا ہے۔ نیز وہی شخص جو عبد سے اختیار کی نفی کرتا ہے اگر اس کا کوئی نوکر کام بگاڑ دے تو عین تقریر نفی اختیار کے وقت یہ اپنے اندر اس بناء پر غصہ پاتا ہے کہ تو اپنے اختیار سے اس کام کے بگاڑنے سے بچ سکتا تھا مگر تو نے اختیار سے کام نہیں لیا۔ تو حقیقت اس کی ایسی بدیہی ہے لیکن اگر اس میں خوض وغور زیادہ کیا جاوے تو وہی حقیقت نظری ہوجاتی ہے اس لیے شریعت نے نہایت شفقت سے اجمالاً اعتقاد رکھنے کو فرض فرمادیا اور خوض کرنے

سے منع فرمادیا۔ یہ تو عام فہم اس کی تقریر تھی۔اب دو جواب طالب علمانہ نقل کرتا ہوں تا کہ اہل علم کو بھی لطف ہو۔ایک جواب تحقیقی ہے ایک الزامی۔تحقیقی تو یہ ہے کہ گو افعالِ عباد کے ساتھ تقدیر و مشیت الٰہیہ کا تعلق ہے اور اس تعلق کا اثر یہ ہے کہ اس مقدر کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا لیکن ایسے تعلق سے بھی اختیار و قدرتِ عبد کی نفی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ وہ تعلق اس طرح ہے کہ فلاں شخص فلاں کام فلاں وقت اپنے اختیار و قدرت سے کرے گا تو تقدیر جس طرح اس فعل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اسی طرح اس فاعل کی قدرت و اختیار کے ساتھ بھی متعلق ہوتی ہے سو اگر تعلق تقدیر سے اس فعل کا وقوع لازم ہوگیا ہے تو اسی تعلق سے وجود اختیار و قدرت کا بھی لازم ہوگیا تو مسئلہ تقدیر سے بجائے نفی قدرت کے قدرت عبد کا وجود اور مؤکد ہوگیا پھر یہ شبہ کہاں رہا کہ جب عبد کو قدرت و اختیار نہیں پھر اس پر کیا الزام۔اور الزامی جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صاحبِ اختیار ہونے میں تو کسی صاحبِ ملت کو کلام نہیں۔ اور جس طرح افعالِ عباد مقدر ہیں اسی طرح افعالِ حق بھی، کہ فلاں وقت میں اللہ تعالی زید کو پیدا کرینگے، فلاں وقت اس کو موت دیں گے، تو اگر کسی فعل کے مقدر ہوجانے سے اس فعل کا فاعل مجبور و مسلوب الاختیار ہوجائے تو لازم آتا ہے کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ بھی اس احیاء و اماتت میں مجبور ہوجائیں، تو کیا کوئی صاحبِ ملت اس کا قائل ہو سکتا ہے؟ لیکن یہ دونوں جواب بھی صرف مُسکِت ہیں اور اگر ان کی کُنہ میں بھی خوض کیا جاوے تو شبہات کے لیے مُسقِط نہیں بہرحال مسئلہ اصل میں فطری و بدیہی اور عقل و نقل سے ثابت ہے اس لیے ماننا ضروری ہے اور قبل خوض اس میں کوئی اشکال نہیں جیسے مسئلہ حضور فی الذہن کی یہی حالت ہے اور خوض کرنے سے چوں کہ اشکالات پیدا ہوتے ہیں جن کا نہ رفع ممکن اور نہ اس کا کوئی نتیجہ، اس لیے خوض سے ممانعت فرمادی گئی اور بوجہ مضر ہونے کے عقلاً بھی ممانعت ہوگی۔

(رسالہ طلوع البدر فی سطوع القدر۔ذی الحجہ ۱۳۵۱ھ/ النور بابتہ ماہ رجب المرجب ۱۳۵۲ھ ص ۹)

اہل سائنس کو تو تقدیر کا ضرور ہی قائل ہونا چاہئے:

مواخذہ کے لئے فعل کا داخل تحت الاختیار ہونا شرط ہے یہ ضروری نہیں کہ اس کے شرائط موقوف علیہا بھی داخل تحت الاختیار ہوں...اور اگر انسان کہے کہ میں قسمت کی وجہ سے مجبور تھا تو جواب یہ ہے کہ یہ مجبوری عمل کرنے کے بعد معلوم ہوئی جب گناہ کیا ہے اس وقت قسمت کی خبر نہ تھی۔اور اگر کہا جائے کہ گو اس کو علم تقدیر کا نہ تھا مگر واقع

میں تو علم الٰہی اس کے متعلق تھا اور اس کا خلاف محال ہے تو اس طرح واقع میں مجبور ہوا۔ جواب یہ ہے کہ علم الٰہی اس طرح تھا کہ یہ شخص اپنے اختیار سے ایسا کریگا تو اختیار منفی ہوا یا اور مؤکد ہو گیا۔ پھر ان ہی صاحب نے یہ کہا کہ اگر چہ انسان کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا لیکن خدا تعالیٰ رحیم ہیں اس لئے اگر اپنی رحمت سے ہوائے نفسانی کو پیدا ہی نہ کرتے (جس سے انسان اللہ کی نافرمانی کرتا) تو انسان کے لئے بہتر ہوتا اس پر فرمایا کہ خدا تعالیٰ کی متعدد صفات ہیں از اں جملہ ایک صفت حکیم ہونا بھی ہے۔ اور ہر صفت کا ایک خاص ظہور ہے۔ پس جس طرح ہوائے نفسانی کا پیدا نہ ہونا مقتضائے رحمت ہے اسی طرح ان کا پیدا ہونا مقتضائے حکمت ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ حکمت کیا ہے۔ اسکا اصل جواب یہ ہے کہ ہم کو اس حکمت کی اطلاع نہیں ہے۔ اور فرمایا کہ یہ جواب اگر کم فہموں کے نزدیک زبردستی کا جواب معلوم ہوتا ہے لیکن اصل جواب یہی ہے۔ البتہ اس جواب کی حقیقت سمجھنے کیلئے اس کے قبل چند مقدمات کے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ جب تک وہ سمجھ میں نہ آئیں اسوقت اس کی حقیقت سمجھنی مشکل ہے۔ اور اسی وقت تک یہ زبردستی کا جواب نظر آتا ہے۔ پھر فرمایا کہ جب انسان کے ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امور غیر اختیاریہ تک پہونچتا ہے جس سے اہل سائنس بھی انکار نہیں کرتے اور بناء تقدیر کی یہی امر ہے جیسا اوپر بیان ہوا تو اہل طبعیات (اہل سائنس) کو تو تقدیر کا ضرور ہی قائل ہونا چاہئے کیوں کہ وہ لوگ تو اس مسئلہ انتہاء الاختیاری الی غیر الاختیاری کو اس حد تک عام مانتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے افعالِ اختیاری کو بھی اس قاعدے کا پابند کرتے ہیں۔ چنانچہ تخلیق اختیاری کو موقوف مانتے ہیں وجود مادۂ قدیم پر جس کو اختیار خداوندی سے خارج کہتے ہیں۔ گو اہل حق اس کے قائل نہیں۔ پس اس تسلیم کردہ مسئلہ کی بنا پر ان طبعیین کو تو ہم سے زیادہ قائلِ تقدیر ہونا چاہئے۔

(ملفوظات جلد ۱۲/ مقالات حکمت جلد اول حصہ دوم ص ۱۵۹ تا ۱۶۰)

تدبیر اور تقدیر:

تدبیر اور تقدیر کی حقیقت کے باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کم ہمتی کو پسند نہیں فرماتے۔ اول کوشش کرو جب بالکل عاجز ہو جاؤ تب کہو حسبی اللہ ونعم الوکیل۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرما دیا کہ تدابیر اور رضا بتقدیر میں منافات نہیں۔ اس طرح قرآن مجید میں مسئلہ تقدیر کی حکمت فرمائی ہے کہ **لکیلا تاسو علی ما فاتکم**. اس میں یہ بھی بتلا دیا کہ تقدیر کا مسئلہ اس لئے تعلیم کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو ناکامی پر حسرت نہ ہو اور حسرت میں ہمت نہ گھٹے۔ تو یہ مسئلہ ہمت بڑھانے کو سکھایا گیا تھا نہ کہ ہمت گھٹانے کو۔

اب لوگ الٹا سمجھ گئے کہ کچھ نہ کرو ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جاؤ۔ یہ سب کم علمی کی بدولت گڑ بڑ ہو رہی ہے۔(ملفوظات: الافاضات الیومیہ: ج ۷ص:۲۲۳)

اور یہ الٹی سمجھ بھی دین ہی میں چلتی ہے۔ چنانچہ ''آج کل توکل کا استعمال دین ہی کے کاموں میں رہ گیا ہے۔ دنیا کے کاموں میں کیسی سعی و کوشش جدوجہد دوڑ دھوپ کرتے ہیں پھر اگر اس پر بھی ناکام رہتے ہیں تو مایوس نہیں ہوتے .....(اس کی مثال یہ ہے کہ) کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ جب خدا تعالی قرآن مجید کے محافظ ہیں ﴿اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ﴾ تو پھر قرآن پاک کا پڑھنا لکھنا چھپوانا بھی چھوڑ دو کیا آج تک مسلمانوں نے ایسا کیا ہے ....(بس اسی طرح) توکل کرنا تدابیر سے مانع نہیں بلکہ توکل کے یہ معنی ہیں کہ تدابیر کرو اور اللہ تعالی کو کارساز سمجھو کیونکہ تدبیر کا حکم بھی انہوں ہی نے کیا ہے جیسا قران مجید کی حفاظت کی تدابیر کی جاتی ہے اور اللہ تعالی کو محافظ اعتقاد کیا جاتا ہے کیوں کہ اس حفاظت کا حکم بھی انہوں ہی نے فرمایا ہے۔ باقی دنیا کی تدبیر کرنا اور دین کو محض تقدیر و توکل پر چھوڑ دینا۔ یہ بے ڈھنگا پن کیسا؟۔

(ملفوظات/ الافاضات الیومیہ جلد ۸ ص ۳۳۵)(۱۹ ر شعبان ۱۳۵۱ھ مجلس خاص بوقت صبح یوم یک شنبہ)

خلق قبیح میں حکمت:

خلقِ قبیح، قبیح نہیں۔ اس لئے کہ اس میں حکمت ہے گو ہمیں معلوم نہ ہو۔ اور کسبِ قبیح (اس) میں کوئی حکمت نہیں۔ اس لئے وہ مذموم ہے۔(ملفوظات: ج ۱۴ ص ۳۶)

اعتقاد تقدیر سے راحت اور انکار تقدیر سے پریشانی:

اعتقاد تقدیر کی تعلیم سے فلاح آخرت کے ساتھ یہ بھی مقصود ہے کہ مسلمانوں کو دنیا میں بھی راحت رہے کہ کسی چیز کے فوت ہونے سے ان کو زیادہ رنج نہ ہوا کرے بلکہ یہ سمجھ کر کہ تقدیر میں یوں ہی تھا صبر و شکر سے کام لیا کریں۔ اب آپ دیکھ لیں کہ اعتقاد تقدیر کا یہ اثر ہمارے اندر کتنا ہے۔ سو دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ ہم مصائب و حوادث میں ضعف قلب اور قلت اعتقاد کی وجہ سے ایسے ہی پریشان ہو جاتے ہیں۔ جیسا ایک دہری یا منکر تقدیر پریشان ہوتا ہے۔

صاحبو! اگر ہم کو تقدیر پر کامل اعتقاد ہے تو اس کا اثر ظاہر میں بھی تو کچھ ہونا چاہئیے یاد رکھو محض زبان سے اتنا کہہ دینا تو آسان ہے کہ ہم کو تقدیر پر اعتقاد ہے۔ مگر امتحان کے وقت ہر شخص کی قلعی کھل جاتی ہے۔ اور امتحان

کا وقت یہی ہے جب کہ مصائب وحوادث کا نزول ہو رہا ہو۔ اور کسی کی قلعی نہ بھی کھلے تب بھی حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ ہے وہاں تو کوئی حیلہ نہیں چل سکتا۔

صاحبو! جو شخص سچ مچ تقدیر کا معتقد ہے اس کو رنج وغم کبھی نہیں ہوتا اور یہ جو کبھی کبھی آپ ان کو مصائب میں دیکھتے ہیں۔ یہ نظر بد سے بچانے کے لئے صورت رنج وغم ہے۔ ان کو ان مصائب سے ایسی کلفت ہوتی ہے جیسے مرچوں کے کھانے والوں کو کلفت ہوتی ہے کہ ظاہر میں آنسو جاری ہیں مگر دل میں ہنس رہا ہے اور مزے لے لے کر کھا رہا ہے۔ ان کو اس میں ایسی لذت آتی ہے کہ سلطنت کے بدلہ میں بھی اپنی تنگی اور فقر وفاقہ وغیرہ کو دینا نہیں چاہتے۔ چنانچہ ایک بزرگ کی حکایت ہے کہ وہ ایک شہر کے دروازہ پر پہنچے دیکھا کہ شہر پناہ کا دروازہ بند ہے لوگوں سے پوچھا کہ دن میں دروازہ کیوں بند کیا گیا کیا کسی دشمن کا خطرہ ہے؟ لوگوں نے کہا کہ نہیں بلکہ بادشاہ کا باز اڑ گیا ہے اس لئے دروازہ بند کرا دیا کہیں دروازہ سے نہ نکل جائے۔ یہ سن کر آپ بہت ہنسے اور سمجھ گئے کہ بادشاہ محض احمق ہے بھلا باز کو دروازہ سے نکلنے کی کیا ضرورت ہے وہ تو اوپر بھی جا سکتا ہے۔ اس کے بعد آپ نے بطور ناز کے حق تعالیٰ سے عرض کیا کہ سبحان اللہ یہ تو اتنا احمق اور اس کو بادشاہ بنا دیا۔ اور ہم ایسے عاقل اور عارف اور ہماری یہ حالت ہے کہ پیر میں جوتی بھی سالم نہیں۔ بدن پر کپڑے بھی درست نہیں ان بزرگ کا مقام ادلال (ناز) کا تھا مگر ناز ہر وقت نہیں چلتا.... چنانچہ ارشاد ہوا کہ بہت اچھا کیا تم اس پر راضی ہو کہ اس بادشاہ کی حماقت وجہالت مع سلطنت کے تم کو دے دی جاوے اور تمہاری معرفت ومحبت معہ فقر وتنگدستی وخستہ حالی کے اس کو دے دی جاوے۔ یہ جواب سنتے ہی وہ بزرگ کانپ اٹھے اور فوراً سجدہ میں گر پڑے کہ میں اس گستاخی سے توبہ کرتا ہوں اور اس تبادل پر ہرگز راضی نہیں۔ تو وہ حضرت ایسا شیریں غم ہے جس سے سلطنت کے ساتھ بھی تبادلہ گوارہ نہ ہوا...اب اس کو غم کہنا ہی غلط ہے وہ واقع میں غم نہیں محض صورت غم ہے اور جو واقعی غم ہے اس کا شریعت مقدسہ پر عمل کرنے والے پر کچھ بھی اثر نہیں ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بیمار نہیں ہوتا۔ یا اس کا کوئی عزیز نہیں مرتا یا اس کو دنیاوی نقصان نہیں ہوتا یہ سب کچھ اسے پیش آتا ہے۔ اور اس سے کلفت بھی اس کو ہوتی ہے۔ مگر پریشانی وحقیقی غم نہیں ہوتا۔ کیوں کہ غم کہتے ہیں دل کی گھٹن کو اور کلفت کہتے ہیں الم دُکھن کو۔ اہل اللہ کو مصائب میں الم تو ہوتا ہے مگر گھٹن نہیں ہوتی اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی ڈاکٹر تمہارے زخم پر نشتر لگائے۔ اس وقت تم کو الم تو ہوگا۔ مگر رنج وغم نہ ہوگا۔ ظاہر میں تم ہائے ہائے بھی کرو گے مگر دل اندر سے خوش ہوگا۔ اور اس الم پر راضی ہوگا کیوں کہ تم اس نشتر کو

حکمت کے موافق سمجھتے اور اپنے لئے نافع ومفید خیال کرتے ہو۔ یہی حال اہل اللہ کا ہے زمانہ کے مصائب وحوادث کے ساتھ کہ وہ ان کو عین حکمت اور سرتاپا مصلحت سمجھتے ہیں اس لئے ہر حال میں خوش ہیں اور یوں کہتے ہیں

؎
نکل جائے دم تیرے قدموں کے نیچے یہی دل کی حسرت یہی آرزو ہے

غرض جو لوگ شریعت مقدسہ کی تعلم پر عمل کرنے والے ہیں ان کو غم حقیقی کبھی ہوتا ہی نہیں۔ پس ﴿اَلَا اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰہِ لَاخَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَاھُمْ یَحْزَنُوْن﴾ اپنی حقیقت پر ہے اس میں تاویل کی ضرورت نہیں مطلب یہ ہے کہ ان کو حقیقی خوف وحزن نہیں ہوتا۔ کیوں کہ وہ تقدیر پر پورا ایمان رکھتے ہیں جس کا اثر یہی ہے کہ رنج وغم اور تجویز کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ جیسا کہ ابھی میں نے ایک آیت سے ثابت کیا تھا ﴿لِکَیْلَا تَاسوا علی مافاتکم ولا تفرحوا بما آتکم﴾ ''پس قائل تقدیر کو آخرت میں تو خوف وحزن ہو ہی گا نہیں۔ دنیا میں بھی اس کو غم نہیں ہوتا۔ اس لئے ﴿لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون﴾ ہر حال میں اپنی حقیقت پر ہے اور جو شخص تقدیر کے اعتقاد سے خالی ہے۔ اس کو دنیا میں بھی غم ہے اور آخرت میں بھی۔ اور جس کا اعتقاد ضعیف ہے وہ آخرت میں پٹ چھت کر جنت میں پہنچ جائے گا۔ مگر دنیا میں عمر بھر ضرور بے چین رہے گا۔ تو کیا اچھا ہو کہ یہاں راحت ہی ہو۔ اس کا طریقہ یہی ہے کہ اپنے عمل واعتقاد کو کامل کرو۔ پھر تمہارے لئے دنیا میں بھی چین ہوگی۔ ﴿لَھُمُ الْبُشْرٰی فِی الحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الاٰخِرَۃ﴾

اور اگر کوئی یہ کہے کہ ہم کو اس چین کی ضرورت نہیں۔ دنیا میں ہم کو بے چینی ہی منظور ہے تو یہ شخص قابل خطاب نہیں پھر ہم تو جب جانتے کہ یہ لوگ دنیا کی چیزوں سے بھی صبر کر لیتے۔ مگر یہاں تو یہ حالت ہے کہ چار پیسوں سے بھی صبر نہیں۔ اور آخرت کے بارہ میں ایسی ہمّت ہے کہ وہاں کی راحت اور دنیا کی حیات طیبہ سے صبر ہے اس کا نام صوفیہ کے محاورات میں صبر فرعون ہے۔ (خیر الحیات وخیر الممات ص۸، اشرف الجواب ص۵۴۹)

تقدیر کا اعتقاد جمود اور تعطل کے لئے نہیں ہے: بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسئلہ تقدیر نے بیکار بنا دیا اس کی مثال سمجھئے کہ جو مرہم جلے ہوئے کے لئے ہے وہ اس لئے ہے کہ اگر جل جاؤ تو تو اس کا استعمال کرو نہ اس لئے کہ اس کے بھروسہ بدن کو جلا لیا کرو۔ اس ہی طرح مسئلہ قدر اس لئے ہے کہ اگر کوئی مصیبت آجاوے تو اس کا استعمال کرو۔ نہ اس لئے کہ اس کے بھروسہ مصیبت میں پھنسا کرو۔ فقط (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۹-حسن العزیز جلد سوم

(ص۳۷۹)

انتباہ دوازدہم پر تمہیدی گفتگو

چوں کہ عِلل واسرار کو شرعی احکام کا مدار سمجھنے سمجھانے کا مرض عقلیت (ریشنالزم) بہت عام ومتعدی ہے، اس لئے انتباہ دوازدہم میں اس کے مفاسد پر تنبیہ فرمائی گئی ہے۔ان حکمت تراشیوں کے متعلق ایک سوال یہ ہے کہ آخر ہر ہر شرعی حکم اور مسئلہ کی، کہاں تک حکمتیں نکالی جائیں گی کیا کوئی شخص نماز میں رکعتوں کے خاص خاص اعداد کی حکمت بتلا سکتا ہے۔اور اگر عقل ان امور کے لئے کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی، جب کہ دنیا میں بہت سے عقلا ہر زمانہ میں پائے گئے ہیں''۔

پھر بہت بڑا فتنہ ان مصالح پسندی واسرار تراشی میں یہ ہے کہ ''اگر غور کیا جائے تو درحقیقت ان سارے اختراعی مصالح کا مرجع دنیاوی فوائد ہیں جو در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔لیکن ان باتوں سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حِکم واسرار سے خالی سمجھتے ہیں۔ یا یہ کہ اُن کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوتی۔ضرور ان میں اسرار بھی ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی امتثال واطاعت کا مدار اس اطلاع پر نہیں اگر اطلاع نہ بھی ہو تو بھی امتثال واجب ہے۔

''اور نہ یہ گمان کیا جائے کہ جن احکام کی عقلی وجہ سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں۔ ہرگز نہیں، عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں آنا اور بات ہے۔'' (جامع المجددین ص۱۳۲،۱۳۴تا۱۳۵)

انتباہِ دوازدھم
متعلق ارکان اسلام وعبادات

غلطی نمبر(۱)احکام کومقصود بالذات نہیں بلکہ حکمت مقصود بالذات ہے:

بعض نے ان (ارکان وعبادات) میں یہ غلطی کی ہے کہ:

ان احکام کومقصود بالذات نہیں سمجھا، بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر ان حِکَم کومقصود سمجھا۔

حِکَم اور ''مصالح بیان کرنے میں جیسا اس وقت اہل تقریر کی عادت ہوگئی ہے ایک بڑی خرابی بھی ہے۔ مثلاً نماز کے مصالح بیان کئے جاتے ہیں کہ اس سے اتحاد بین الجماعۃ مقصود ہے۔سواس میں خرابی یہ ہے کہ اگر یہ مصالح کسی وقت دوسری صورت سے حاصل ہونے لگیں گے تو وہ اصل نماز کو خیر باد کہکر الگ ہوجائیگا۔مثلاً کلب میں جمع ہونے سے یہ مصالح حاصل ہوجائیں تو وہ کلب گھر کواللہ کے گھر پر ترجیح دے گا۔''اور خود کونماز کے حکم سے بری سمجھ لے گا۔حالانکہ وہ بری نہیں ہوسکتا۔''(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج اول ص ۳۱۸)''اور نہ یہ کہہ کر بری ہوسکتے ہیں کہ روزہ تہذیب نفس کے لئے ہے،ہم تو خود مہذب ہیں اس لئے کہ اول تو یہ کہنا غلط ہے کہ ہم مہذب ہیں اور دوسرے تہذیب نفس روزہ کی حکمت ہے نہ کہ بناوعلت۔(اشرف التفاسیر ج۲ص۳۱۹)

اکثر لوگوں میں یہ مرض ہے کہ وہ احکام شریعت میں عِلَل تلاش کیا کرتے ہیں اور جب علت نہیں ملتی تو حکمت کوعلت سمجھ کر اسی کومعترضین کے جواب میں پیش کردیتے ہیں۔حالانکہ **علت ما یترتب علیه الحکم** کو کہتے ہیں اور حکمت خود مرتب علی الحکم ہوتی ہے تو دونوں جدا جدا ہیں۔نیز تعیین حکمت جہاں منصوص نہ ہو چونکہ تخمینی امر ہے اس لئے اس میں جانب مخالف کا قوی احتمال باقی ہے۔پس اگر کسی وقت یہ حکمت مخدوش ہوجائے تو

اس سے حکم خداوندی بھی مخدوش ہو جائے گا۔ سلامتی کی روش یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ احکام میں حکمت تو یقیناً ہے لیکن تعیین جہاں شارع علیہ السلام نے نہیں کی وہاں ہم بھی نہ کریں اور محض امتثال حکم باری سمجھ کر کرتے رہیں۔'' (ملفوظات جلد ۱۲۔ مقالات حکمت جلد اول ص ۱۱۵)

''بعض مصنفین کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طہارت جسم وطہارت ثوب اور ظاہری صلوۃ مقصود بالذات نہیں۔ یہ صرف ذریعہ اور واسطہ ہے۔ باقی مقصود بالذات صرف طہارت قلب وتہذیب نفس ہے۔ سو اگر اس قول کی تاویل نہ کی جائے تو یہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ یہ نصوص شرعیہ کے خلاف ہے۔ نیز اگر مقصود بالذات طہارت قلب اور اس کا ذاکر ہو جانا ہی ہے تو اگر یہ طہارت اور ذکر کسی دوسرے ذریعے سے حاصل ہو جائے تو چاہئے کہ نماز کی صورت نہ رہے۔ اور اسی قلب کی طہارت کو اصل سمجھ کر فلاسفہ اور جاہل صوفیہ نے نماز وغیرہ سب کو چھوڑ دیا، کیوں کہ مجاہدات وریاضات کو یا تہذیب متعارف کی وجہ سے اپنے قلب کو انہوں نے طاہر وذاکر اور نفس کو مہذب سمجھا۔ نیز اگر طہارتِ قلب ہی مقصود بالذات ہوتی اور ظاہر ہیئت صلوۃ کی مقصود نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ حکم صلوۃ کو کسی علت کے ساتھ مثلاً **لان قلبکم مظلم** دائر کیا جاتا کہ جہاں وہ علت ہوتی، حکم بھی ہوتا اور جہاں وہ علت نہ ہوتی حکم بھی باقی نہ ہوتا۔ لیکن جب باری تعالیٰ نے ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ نماز خود مقصود بالذات ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کے ساتھ طہارت معنوی بھی مقصود ہے، مگر جز و مقصود ہونے میں اور کل **المقصود** ہونے میں فرق عظیم ہے اور میرے نزدیک روح کو عالم ناسوت میں بھیجنے کی اصل حکمت یہی ہے کہ بذریعہ اعضا اس سے خاص ہیئت ادا ہو اور اس کا ثواب خاص اور قرب خاص اس کو حاصل ہو، کیوں کہ عالم ملکوت میں رہ کر روح سے یہ ارکان ادا نہیں ہو سکتے تھے بوجہ آلات نہ ہونے کے۔ پس نماز موثر بالصورۃ النوعیۃ ہے۔ البتہ اگر نماز موثر بالکیفیت ہوتی تو یہ ممکن تھا کہ اس کیفیت اور مزاج کی دوسری چیز وہ فائدہ دے سکتی جو نماز سے حاصل ہوتا ہے، لیکن نماز بالخاصہ نافع ہے۔ یعنی اگر یہ ہیئت خاصہ جو کہ شریعت نے مقرر کی ہے پائی جائے تو وہ فائدہ اور قرب خاص مرتب ہو سکتا ہے جو اس پر متفرع ہے اور اگر یہ ہیئت صورت نہ ہو تو ہرگز فائدہ مرتب نہیں ہو سکتا۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۲ - مقالات حکمت جلد اول ص ۱۱۰، ۱۱۱)

اور اس حکمِ شریعت میں اپنی رائے سے حکمت نکال کر اُس حکمت ہی کو مقصود سمجھ لینے کی خرابی، جب معلوم ہوگئی، تو سمجھنا چاہئے کہ ایسے لوگ اِس خرابی میں بھی ملوث ہوئے کہ:

ان حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر ان احکام کی ضرورت نہیں سمجھی۔

اور یہ خطرہ مصلحتوں اور حکمتوں کو مقصود سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ ''جو لوگ مصالح مخترعہ کو بناء احکام شرعیہ تعبدیہ کی قرار دیتے ہیں ان کا رد اس آیت سے ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی تعریف میں فرماتے ہیں جب کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کو خرید کر آزاد کر دیا تھا۔ ''**وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰۤى، اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى**'' تو اس میں ان کے فعل کا سبب نفی اور استثناء کر کے منحصر فرما دیا ہے ﴿**ابتغاء وجه ربه**﴾ میں حالانکہ اس میں یہ بھی ایک مصلحت تھی کہ قومی ہمدردی ہے اور ایک کافر کے ظلم سے ان کو چھڑایا۔ دوسرے اس میں بڑی قباحت یہ ہے کہ اگر وہ دنیوی مصالح کسی دوسرے طریقے سے حاصل ہونے لگیں اور اسلام پر ان کے مرتب ہونے کی توقع نہ رہے تو چونکہ اسلام کو مقصود بالعرض رکھا ہے اور مصالح دنیویہ کو مقصود بالذات، اس لئے نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلام کو چھوڑ کر دوسرے طریقے کو اختیار کر لیں گے۔ تیسرے یہ مصالح ہیں تخمینی اور تخمینات بہت آسانی سے مخدوش ہو سکتے ہیں۔ تو اگر یہ کبھی مخدوش ہو جائیں تو چونکہ حکم شرعی اس پر مبنی سمجھا گیا تھا لہذا وہ حکم بھی مخدوش ہو جائے گا۔ پھر فرمایا کہ اگر یہ علوم مقصود ہوتے تو حضرات صحابہؓ ان کی تحقیق کے زیادہ مستحق تھے لیکن صحابہؓ نے کبھی ایسے سوال نہیں کئے۔ (ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۳ ص ۱۴۲ تا ۱۴۳)

حکمتوں کو مقصود سمجھنا اور خود ان شرعی احکام کو مقصود بالذات نہ سمجھنا بڑی غلطی ہے۔ افسوس ہے کہ مورخ و سیرت نگار علامہ شبلی کا عقیدہ اِس حوالے سے غیر محفوظ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ عموماً لوگ سمجھتے آئے ہیں کہ عبادت خود ایک مقصود بالذات چیز ہے''۔

چند احکامِ شرعیہ جن میں اپنی طرف سے حکمتیں اور مصلحتیں تراش کر، انہی حکمتوں کو مقصود سمجھ لیا گیا:

مثلاً (۱) نماز میں تہذیبِ اخلاق کو اور (۲) وضو میں صرف تنظیف کو اور (۳) روزے میں تعدیل قوت بہیمیہ کو اور (۴) زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں اور (۵) حج میں اجتماعِ تمدنی اور ترقی وتمرنِ تجارت کو اور (۶) تلاوتِ قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو اور (۷) دعا میں صرف نفس کی تسلی کو اور (۸) اعلائے کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی کو (مقصود سمجھنا)

(۱) نماز میں تہذیبِ اخلاق کو مقصود سمجھنا:

نماز کی حکمت اور اس کا ثمرہ تہذیب اخلاق کو سمجھنا درست نہیں کیونکہ ''اعمال کے لئے کوئی ایسا ثمرہ نہیں

جس کے اعتبار سے ان اعمال کومقصود بالعرض اورثمرہ (یاکسی حکمت) کومقصود بالذات کہا جائے بلکہ غورکرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزاء صلوۃ مقصود بالذات ہیں......نماز کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی محبوب عاشق سے کہے کہ ہم کو دیکھواورہم سے باتیں کرو۔ ہر چند کہ دیکھنااور باتیں کرناایک عمل ہے مگرایسا عمل ہے کہ خود ہی عمل ہے اورخود ہی ثمرہ مقصود ہے اس سے کوئی اورثمرہ مقصود نہیں ....نماز قیام وقعودورکوع وسجودوقرأت سے مرکب ہے اوران ارکان کے ساتھ تسبیح وتقدیس وتکبیروذکربھی لگا ہوا ہے، یہ نماز کے اجزا ہیں۔اب بتلائیے! اگرنمازفرض نہ ہوتی تو جو چیزیں نماز کے اندر ہیں کیا آپ ان کونہ ڈھونڈ ھتے یقیناً آپ خودان کوڈھونڈ ھتے اوران کی طلب وتلاش میں عمر ختم کردیتے۔‘‘(اشرف التفاسیر جلد۳ص۴۵تا۴۶)

ایک عربی داں گریجویٹ نے یہ تحقیق کرڈالی کہ ’’نماز کی مخصوص صورت صرف مسجدوں میں جماعت کے ساتھ پڑھنے والوں کے لیے ہے،علیحدہ اورمنفرداشخاص کے لیے یہ مخصوص صورت واجب نہیں، بلکہ محض دل سے یادِخدا کرلینا کافی ہے۔‘‘بیسویں صدی کے تیسرے عشرہ میں الہ آباد یونیورسٹی کے لکچرار جناب نعیم الرحمٰن کا یہ اقتباس ذکرکرنے کے بعد علامہ سید سلیمان ندویؒ تحریرفرماتے ہیں کہ ’’سوچنے کی بات ہے کہ یہ گمراہیاں اور غلطیاں کیوں پیش آرہی ہیں،اس لئے پیش آرہی ہیں کہ کتاب کے ساتھ ’’سنت‘‘ کونہیں لیا جاتا،یہی غلطی گزشتہ معتزلہ نے بھی کی ،اوراب موجودہ معتزلہ بھی کررہے ہیں.... سوال یہ ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ پرصرف الفاظِ قرآنی القاہوئے ،یاان کے معانی بھی القاہوئے ،...اوراگرآپ نے اس کے معانی ومطالب اورتشریحات اپنے پیرؤں کوبتائے ،تووہ کیا ہوئے ،اورکہاں ہیں،اورکیوں کرمٹ گئے اورکب مٹ گئے ،اوروانا لھولحا فظون۔ہم ہیں اس کی حفاظت کرنے والے،کاوعدہ کیا ہوا۔...‘‘

(دیکھئے ’’لفظ صلوۃ قرآن شریف میں‘‘ مقالاتِ سلیمان (۳) ص۲۷۶ تا ۲۸۳ بحوالہ معاتِف اکتوبر۱۹۲۷ء)

(۲) وضو میں صرف تنظیف کومقصود سمجھنا:

احکام میں فلاسفی معلوم کرنا موجبِ الحاد ہوتا ہے اورعمل سے کورا کردیتا ہے۔ایک انگریز مسلمان ہوا،تو بے وضونماز پڑھا کرتا تھا۔دریافت کرنے پرکہنے لگا کہ وضوکوعربوں کے لئے ،اس لئے رکھا گیا تھا کہ وہ نظیف نہیں رہ سکتے اورہم توصاف رہتے ہیں۔(ملفوظات جلد۱۵ص۲۷۹)

یہ قول بالکل باطل ہے کہ ’’روزہ تہذیب نفس کے لئے ہے،ہم توخودمہذب ہیں اس لئے کہ اول تو یہ کہنا

غلط ہے کہ ہم مہذب ہیں اور دوسرے تہذیب نفس روزہ کی حکمت ہے نہ کہ بناو علت۔'' (اشرف التفاسیر ج۲ص ۳۱۹)

''وضو کا ایک فائدہ، تنظیف ضرور ہے، اس کے علاوہ اور بھی فوائد ہیں، جن میں سے بعض معلوم ہیں اور بعض نہیں۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے'' یہ بات ثابت ومسلم ہے کہ خدا کی پیدا کردہ ادویہ میں مصالح واغراض متعددہ ہوتے ہیں۔ ایسا ہی اس کے احکام میں بھی متعدد حکمتیں واسرار مُوَدَّع ہیں، چانچہ ایک ایک جڑی بوٹی اور دوا میں اس نے صدہا اوصاف وخواص رکھے ہیں، حتیٰ کہ ایک ہی دوا سے کئی کئی امراض کا دفعیہ ہوجاتا ہے۔ لہٰذا جس قدر وضو کی حکمتیں واسرار ہم بیان کریں گے وہ سب اس میں پائی جاتی ہیں، بلکہ اور بھی بہت سی حکمتیں اس میں اور دوسرے احکام میں ایسی بھی ہیں جہاں تک ہمارا علم نہیں پہنچا۔ وضو اور طہارت کے اسرار وحِکَم عارفین امت نے، اور ہی بیان کئے ہیں، فرماتے ہیں کہ'' طہارت کے چار مراتب ہیں، (مرتبۂ اول) ظاہر کو ناپاکیوں اور پلیدیوں سے پاک کرنا، (مرتبۂ دوم) اعضاء کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں اور گناہوں سے بچانا۔ (مرتبۂ سوم) دل کو اخلاقِ مذمومہ اور رذائل سے صاف کرنا۔ (مرتبۂ چہارم) اپنے ضمیر کو ماسوائے اللہ سے صاف کرنا۔ پس جب تک انسان عقائدِ فاسدہ سے اپنے دل کو پاک وصاف نہ کرلے، تب تک وہ ان احادیث نبویہ الطھور شطر الإیمان ونصف الإیمان کا مصداق نہیں ہوسکتا، کیونکہ ایمان کو دل سے تعلق ہے۔ پس جب تک دل خباثتوں سے پاک نہ ہوجائے تب تک طہارت نامکمل ہے۔ (المصالح العقلیہ محشیٰ ص ۲۸) ظاہر ہے کہ یہ طہارت کا وسیع مفہوم ہے، جس کے حصول یابی کے طریقوں میں شریعت کے ایک حکم وضو پر عمل کرنا ہے، اس کے علاوہ شریعت کے دوسرے اجزاء پر بھی عمل پیرا ہونے سے ظاہر وباطن کی صفائی اور طہارت ل ہوجانے کا معیار مقرر کیا گیا ہے۔ اس لئے صوفیائے کرام کے حکمتیں بیان کرنے کا اُن حکمتوں سے کوئی واسطہ نہیں، جو دنیوی اغراض کے لئے بیان کی جاتی ہیں، کیونکہ وہ صوفیائے کرام بھی فقہائے عظام کے بیان کردہ اِمسَلہ کا خود کو پابند سمجھتے ہیں کہ'' وضو سے جب تک نماز نہ پڑھی جاوے اس وقت تک دوسرا وضو مکروہ ہے کیوں کہ جب اس نے غیر مقصود کو اداء مقصود سے پہلے مکرر کیا تو اس نے غیر مقصود کو مقصود بنالیا اور یہ حد سے تجاوز ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت: ۲۳ کمالات اشرفیہ: ۱۱۹)

(۳) روزے میں تعدیل قوت بہیمیہ کو مقصود سمجھنا:

اہلِ اسرار وحِکَم اور اہلِ معانی نے روزے کے فوائد وحِکَم بیان کئے ہیں مثلاً: '' روزے میں ایک خاص بات ایسی ہے جو کسی عبادت میں نہیں۔ وہ یہ ہے کہ چوں کہ روزہ ہونے یا نہ ہونے کی بجز اللہ تعالیٰ کے کسی کو خبر نہیں

ہوسکتی، اس لیے روزہ وہی رکھے گا جس کو اللہ تعالیٰ کی محبت یا اللہ تعالیٰ کا ڈر ہوگا۔ اور اگر فی الحال اس میں کچھ کمی بھی ہوگی تو تجربہ سے ثابت ہے کہ محبت وعظمت کے کام کرنے سے پیدا ہو جاتی ہے اس لیے روزہ رکھنے سے یہ کمی پوری ہو جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں خدا تعالیٰ کا خوف اور محبت ہوگی اور دین میں کتنا مضبوط ہوگا، تو روزہ رکھنے میں دین کی مضبوطی کی خاصیت ثابت ہوگئی۔'' (حیوۃ المسلمین ص ۲۳۹)

''پھر روزے کے فوائد وحِکم میں سے ایک تعدیل قوتِ بہیمیہ بھی ہے اور اس کے علاوہ، بعض یہ ہیں (۱) روزہ سے انسان کی عقل کو نفس پر پورا پورا تسلط وغلبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ (۲) روزے سے خشیت اور تقویٰ کی صفت انسان میں پیدا ہو جاتی ہے۔ چناں چہ خدا تعالیٰ قرآن شریف میں فرماتا ہے ﴿**لعلکم تتقون**﴾ ترجمہ: یعنی روزہ تم پر اس لیے مقرر ہوا کہ تم متقی بن جاؤ (۳) روزہ رکھنے سے انسان کو اپنی عاجزی ومسکنت اور خدا تعالیٰ کی جلال اور اس کی قدرت پر نظر پڑتی ہے۔ روزہ محبتِ الٰہی کا ایک بڑا نشان ہے...... یہی وجہ ہے کہ روزہ غیر اللہ کے لیے جائز نہیں ہے۔ (المصالح العقلیہ ص ۱۴۳، ۱۴۵)

ان کے علاوہ اور بھی حِکم وفوائد ہیں اور یہ سب فوائد روزہ دار کو حسبِ استعداد حاصل بھی ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت روزہ امرِ تعبدی ہے، ہیئتِ کذائیہ کے ساتھ، جس طرح شریعت نے اسے مشروع کیا ہے، بجالانا ضروری ہے۔ (اس پر مفصل گفتگو کے لئے دیکھئے کتاب ''نقوش وتاثرات'' از جناب عبدالماجد دریابادی میں مولانا تھانوی کا مضمون ''کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم'')

(۴) زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں:

لفظ زکوٰۃ تزکیہ سے نکلا ہے۔ جس کے معنی پاک کرنے کے ہیں اور زکوٰۃ کے معنی پاکی نمو د ترقی کے ہیں۔ چوں کہ زکوٰۃ انسان کے لیے بخل وگناہ وعذاب سے پاکی درہائی وطہارت کی موجب اور ترقی مال وطہارت دل کی باعث ہے، لہٰذا اس فعل کا نام زکوٰۃ ہوا اسی طرف خدا تعالیٰ قرآن کریم میں اشارہ فرماتا ہے ﴿**خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾ اور اس فعل کا نام صدقہ اس لیے ہوا کہ یہ فعل صدقہ دینے والے کے ایمان کی تصدیق کرتا ہے اور اس کی قلبی حالت یعنی صدق وصفائی نیت کی یہ علامت ہے۔

(المصالح العقلیة: ۱۳۴ تا ۱۴۲)

لیکن ''بعض'' ''دانشمندوں'' نے زکوۃ کے متعلق خود اپنی رائے سے مذکورہ حکمت نکال کر اسی کو مقصود سمجھ لیا

اس میں نفس کے لئے ایک سہارا ہے کہ اگر یہ مقصود کسی اور طریقہ حاصل ہو جائے تو زکوۃ کے تمام احکام کا اپنے کو مکلّف ہی نہ سمجھے اور حکم شریعت سے راہِ فرار اختیار کرنے کا ایک حیلہ مل جائے۔ زکوٰۃ کا یہ فائدہ تو ضرور ہے لیکن اس کا مقصود تو دنیا میں وبال اور عذاب اور مال کی بے برکتی سے بچنا اور آخرت میں دوزخ سے حفاظت اور اللہ تعالیٰ کا حکم سمجھ کر، اسے بجالانا ہے۔'' (تفصیل کے لئے دیکھئے حیوۃ المسلمین ص ۲۲۸ تا ۲۳۸)

(۵) حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی وتجارت کو مقصود سمجھنا:

مذکورہ حکمت اور نفع حج کے منفعتوں میں سے ایک ہے۔ اور اس سے بعض وقت دین میں اعانت بھی ہوتی ہے، چناں چہ'' قرآن کریم کا ارشاد ہے **لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ** تا کہ حاضر ہوں اپنے منافع کے پاس، یہ عام ہے خواہ منافع دینی ہوں یا دنیوی۔ اور دینی منافع میں تو بہت بڑا نفع یہ ہے کہ وہاں طاعت کرنے کی کتنی بڑی فضیلت ہے، اور دنیوی نفع یہ کہ بہت سی آبادی ہوگی، اس میں تجارت کریں گے، زراعت کریں گے اور بہت سے فائدے اٹھائیں گے۔ مگر فرق اس مقام کی تجارت میں اور یہاں کی تجارت میں یہ ہے کہ **الاعانة على الدين** (دین کی اعانت کے لیے) ہونا چاہیے، یعنی حج میں تجارت کا مال ساتھ لے جانے میں نیت یہ ہو کہ اگر مال ہوگا، اطمینان رہے گا، ورنہ پریشانی ہوگی۔''

اور اس سے یہ تجارت وترقی اور اجتماع تمدنی حج کا مقصود نہیں ہو گئے کیوں کہ'' بھلا حج تو عبادت ہے، اس میں دنیا کیا مقصود ہوتی، جہاں کسب دنیا کا بھی ذکر ہے وہاں بھی اس کو مقصود نہیں ہونے دیا، (بلکہ) اس کے ساتھ ہی دین کے مقصود بنانے کا حکم دیا۔ چنانچہ جمعہ کے باب میں جہاں فرمادیا۔ ﴿**فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ**﴾ (پھر جب نمازِ جمعہ پوری ہو چکے تو اس وقت اجازت ہے، تو تم زمین پر چلو پھرو اور خدا کی روزی تلاش کرو)، اسی کے ساتھ یہ فرمادیا: **وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا** ''خوب کثرت سے اللہ کا ذکر کرو''۔ (اشرف التفاسیر جلد ۱ ص ۲۷)

''حج میں ایک خاص بات ایسی ہے جو اور عبادتوں میں نہیں، وہ یہ ہے کہ اور عبادتوں کے افعال میں کچھ عقلی مصلحتیں بھی آجاتی ہیں، مگر حج کے افعال میں بالکل عاشقانہ شان ہے، تو حج وہی کرے گا جس کا عشق عقل پر غالب ہوگا۔ اور اگر فی الحال اس میں کچھ کمی بھی ہوگی تو تجربہ سے ثابت ہے کہ عاشقانہ کام کرنے سے عشق پیدا

ہوجاتا ہے، اس لئے حج کرنے سے یہ کمی پوری ہوجائے گی۔ اور خاص کر جب ان کاموں کو اسی خیال سے کرے۔ اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں خدا تعالیٰ کا عشق ہوگا وہ دین میں کتنا مضبوط ہوگا تو حج کرنے میں دین کی مضبوطی کی خاصیت ثابت ہوگئی۔''

''حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیت اللہ کے گرد پھرنا اور صفا مروہ کے درمیان پھیرے کرنا اور کنکریوں کا مارنا یہ سب اللہ تعالیٰ کی یاد کے قائم کے نے کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ (عین ابوداؤد باب الرمل)

یعنی گو ظاہر والوں کو تعجب ہوسکتا ہے کہ اس گھومنے ڈورنے کنکریاں مارنے میں عقلی مصلحت کیا ہے؟ مگر تم مصلحت مت ڈھونڈو، یوں سمجھو کہ خدا تعالیٰ کا حکم ہے اس کے کرنے سے اس کی یاد ہوتی ہے اور اس سے علاقہ بڑھتا اور محبت کا امتحان ہوتا ہے کہ جو بات عقل میں بھی نہیں آئی، حکم سمجھ کر اس کو بھی مان لیا پھر محبوب کے گھر کے بل بل قربان ہونا اس کے کوچہ میں دوڑے دوڑے پھرنا، کھلم کھلا عاشقانہ حرکات ہیں۔

زید بن اسلم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنا ہے فرماتے تھے کہ (اب طواف میں) شانے ہلاتے ہوئے دوڑنا اور شانوں کو چادرہ سے باہر نکال لینا، کس وجہ سے ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو (مکہ میں) قوت دے دی اور کفر کو اور کفر والوں کو مٹا دیا (اور یہ فعل شروع ہوا تھا ان ہی کو اپنی قوت دکھلانے کے لئے جیسا روایت میں آیا ہے) اور باوجود اس کے (کہ اب مصلحت نہیں رہی مگر) ہم اس فعل کو نہ چھوڑیں گے، جس کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں (آپ کے اتباع اور حکم سے) کرتے تھے (کیوں کہ خود رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حجۃ الوداع میں عمل فرمایا جب کہ مکہ میں ایک بھی کافر نہ تھا۔ (عین ابوداؤد الرمل بحوالہ حیات المسلمین)

اگر حج میں عاشقی کا رنگ غالب نہ ہوتا تو عقلی ضرورت ختم ہوگئی تھی تو یہ فعل بھی موقوف کردیا جاتا۔''

''حج کے سارے افعال کھلم کھلا اسی عاشقانہ رنگ کے ہیں یعنی مزدلفہ عرفات کے پہاڑوں میں پھرنا۔ لبیک کہنے میں چیخنا پکارنا، ننگے سر پھرنا، اپنی زندگی کو موت کی شکل بنالینا یعنی مردوں کا سا لباس پہننا، ناخن بال تک نہ اکھاڑنا، جوں تک کو نہ مارنا، جس سے دیوانوں کی صورت بھی ہوجاتی ہے۔ سر منڈوانا، کسی جانور کا شکار نہ کرنا، خاص حد کے اندر درخت نہ کاٹنا، گھاس تک نہ توڑنا، جس میں کوچۂ محبوب کا ادب بھی ہے۔ یہ

کام عاقلوں کے ہیں یا عاشقوں کے اوران میں بعض افعال جوعورتوں کے لیے نہیں ہیں، اس میں ایک خاص وجہ ہے یعنی پردہ کی مصلحت۔ اورخانہ کعبہ کے گرد گھومنا اورصفا مروہ کے بیچ میں دوڑنا اورخاص نشانوں پرکنکر پتھر مارنا اورحجراسود کوبوسہ دینا اورزارزار رونا اورخاک آلودہ دھوپ میں جلتے ہوئے عرفات میں حاضرہونا ان کے عاشقانہ افعال ہونے کا ذکر اوپرحدیثوں میں آچکا ہے۔''(حیات المسلمین روح ھفتدھم ملقب بہ بیت الدیان ص۱۶۵تا۱۶۸)

(۶) تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو مقصود سمجھنا:

''کسی نے یہ لکھا تھا کہ کلام کا بلامعنی پڑھنا لا حاصل ہے، بر بناء آیت ﴿وَ مِنْهُمْ اُمِّیُّوْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ الخ سورہ بقرہ، پ۲، آیت ۷۸﴾ فرمایا...... ایسے لوگوں کو (اُن کی خودرائی کی وجہ سے۔ف) جواب لکھنے سے کچھ نفع نہیں، لیکن اِس لئے لکھ دیتا ہوں کہ شائد اوروں کو اُن کی تقریر سے شبہ پڑ جائے۔ چنانچہ جواب لکھ دیا گیا کہ اِس میں اُن یہود کی تقبیح ہے جو نہ علم کو ضروری سمجھتے تھے، نہ عمل کو، پس اِس کی مذمت ہے نہ کہ ترجمہ نہ جاننے کی۔'' (اشرف التفاسیر جلد۱ص۸۴)

''اب تو دماغوں میں یہ خبط بھی پیدا ہوگیا ہے کہ قرآن کے الفاظ پڑھنے سے کیا فائدہ جتنا وقت اس میں صرف کیا جائے اتنے وقت میں کوئی ڈگری کیوں نہ حاصل کی جائے۔'' (اشرف التفاسیر جلد۱ص۸۴)

''......تلاوت قرآن کا اہتمام نہ کرنے کا منشاء سوءِ اعتقاد ہے یعنی تحصیل الفاظ کو ایک فضول ولایعنی حرکت بلکہ معاش میں مخل سمجھ کر مضر جانتے ہیں اور پڑھنے والوں کواحمق اورتاریک دماغ خیال کرتے ہیں۔ کوئی صاحب کہتے ہیں کہ جب معنی نہ سمجھے تو طوطے کی طرح پڑھنے سے کیا فائدہ؟ کوئی صاحب کہتے ہیں کہ دوسال اس میں صرف ہوگئے یا حفظ کرنے میں دماغ صرف ہوگیا، پھرعلوم معاش کے وقت میں گنجائش نہیں ہوگی یا اس میں دماغ کام نہ دے گا۔

یہ حضرات غورفرمائیں کہ فضول اس کو کہتے ہیں، جس میں کوئی فائدہ نہ ہو۔اور جو شخص خدا کو خدا، رسول کو رسول اوردونوں کے کلام کوصادق مانتا ہے وہ اس کا انکارنہیں کرسکتا ہے کہ فائدہ منحصرنہیں ہے فائدہ دنیویہ میں، پھر محض اس کے انتفاء سے مطلق کا انتفاء کیسے لازم آیا؟.... یہ مسئلہ عقلیہ ہے کہ خاص کا انتفاء مستلزم نہیں ہوتا عام کے انتفاء کو۔

جب مخبر صادق علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے کلام ہدایت فرجام سے ثابت ہے کہ خالی الفاظ پڑھنے سے بھی ایک ایک حرف پر دس دس نیکیاں ملتی ہیں اور ثابت ہے کہ خالی الفاظ کا پڑھنا بھی اعظم سبب ہے، حق تعالیٰ کی توجہ اور قرب کا۔'' (اصلاح انقلاب امت جلداول ص ۳۶)

''کیرانہ میں پانچ گھنٹہ وعظ ہوا الفاظ قرآن اس وعظ کا نام رکھا ہے۔ اس میں یہ ثابت کیا تھا کہ خود الفاظِ قرآن بھی مقصود ہے قطع نظر معنی۔...... الفاظ قرآن کے مقصود ہونے کا بیان اس لئے کیا تھا کہ آج کل جدید تعلیم یافتہ لوگ الفاظ کو مقصود نہیں سمجھتے محض معنی کو مقصود سمجھتے ہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۷ اص ۲۲۰، نیز جلد ۱۶ اص ۱۳ ملفوظ نمبر ۱۱۲)

(۷) دعاء میں صرف نفس کی تسلی:

(یہ خیال صحیح نہیں کیوں کہ) دعاء صرف امور غیر اختیار کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ عام خیال ہے کہ جو امر اپنے اختیار سے خارج ہوتا ہے وہاں مجبور ہو کر دعاء کرتے ہیں، ورنہ تدبیر پر اعتماد ہوتا ہے۔ بلکہ امور اختیاریہ میں بھی دعاء کی سخت ضرورت ہے اور ہر چند کہ ان کا وجود اور ترتب بظاہر تدبیر اور اسباب پر مبنی ہے لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے خود ان اسباب کا جمع ہو جانا واقع میں غیر اختیاری ہے اور اس کا بجز دعاء اور کوئی علاج نہیں۔ مثلاً کھیتی کرنے میں ہل چلانا، بیج بونا وغیرہ تو اختیاری ہے مگر کھیتی اگنے کے واسطے جن شرائط اور اسباب کی ضرورت ہے وہ اختیار سے باہر ہیں۔ مثلاً یہ کہ پالا نہ پڑے یا اور کوئی ایسی آفت نہ پڑے جو کھیتی کو اگنے نہ دے۔ اس لئے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ ''اَفَرَاَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ'' الخ۔ پھر سب کو احتیاج ہے تخلیقِ مشیت خداوندی کی اور صاف ظاہر ہے کہ وہ عباد کے اختیار میں نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ امور اختیاریہ میں بھی تدابیر اور کسب کے ساتھ دعاء کی ضرورت ہے خصوصاً جب کہ اس پر نظر کی جائے کہ ہم جن کو اسباب سمجھتے ہیں وہ بھی درحقیقت برائے نام ہی اسباب ہیں ورنہ اصل میں ان میں بھی وصف سببیت بمعنی تاثیر محل کلام میں ہے۔ بلکہ احتمال ہے کہ عادۃ اللہ اس طرح جاری ہو کہ ان کے تلبس واقتران کے بعد حق تعالیٰ اس اثر کو ابتداءً پیدا فرما دیتے ہوں اور جب چاہیں اثر مرتب نہ فرمائیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد: ۲۷۔ ۲۸ ص: ۴۷۲)

''قوانین فطرت کو سرسید اٹل اور قطعی بتاتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اب، (نعوذ باللہ) خدا تعالیٰ بھی انہیں تبدیل نہیں کر سکتا۔ اس لیے ان کے یہاں دعا کی کوئی اہمیت نہ تھی اس طرح ان کی نظر میں جزا وسزا خدا کی مرضی

پر نہیں بل کہ اعمال اوران کی فطرت پر انحصار ہے۔(نظریہ فطرت ص ۲۷۶)

(۸) اعلاء کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی:

(اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصود ایسا امن و آزادی نہیں ہے کہ مل مل کر رہتے رہیں اور مخترع تمدن اور دینوی ترقی میں سب قوتیں صرف کردی جائیں اور عقائد کا اور دین کا جنازہ نکلتا رہے، بلکہ اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ اللہ ورسول کے مخالفین کے ساتھ دوستی نہ کی جائے اہل باطل سے صاف بے زاری ہو۔ چنانچہ مقاتلۂ حربیین اور جہاد حفاظت خود اختیاری کے لیے ہے جو بعض دفعہ شمشیر وقتال کے ذریعہ بھی ہوتا ہے۔''جیسے اتفاق مستحسن ہے ایسے ہی کبھی نااتفاقی بھی مستحسن ہے پس جو لوگ خداتعالیٰ کے احکام چھوڑنے پر اتفاق کریں، ان کے ساتھ نااتفاقی کرنا اور مقابلہ کرنا محمود ہے''۔(اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۵۹)

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: لَاتَجِدُ قَوْماً یُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ یُوَادُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَلَوْ کَانُوْا آبَآئَھُمْ اَوْاَبْنَائَھُمْ اَوْاِخْوَانَھُمْ اَوْعَشِیْرَتَھُمْ اُولٰئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِھِمُ الْاِیْمَانَ وَاَیَّدَھُمْ بِرُوْحٍ مِّنْہُ . ترجمہ: یعنی نہیں پائیں گے آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایسی قوم کو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہوں کہ وہ دوستی کریں ان لوگوں سے جو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کریں اگرچہ وہ ان کے باپ ہوں یا بیٹے ہوں یا بھائی ہوں یا گھرانے والے یہ لوگ (یعنی مومن) وہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب میں ایمان جما دیا ہے اور ان کی اپنے پاس سے روحانی تائید کی ہے۔(الحشر آیت ۲۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایمان کا مقتضی یہ ہے کہ اللہ ورسول کے مخالفین کے ساتھ دوستی نہ ہو۔

(اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۱۵۱)

وَقَالَ اِنَّمَااتَّخَذْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ اَوْثَانًامَّوَدَّۃَ بَیْنِکُمْ فِیْ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا کہ تم لوگوں نے حیٰوت دنیا میں اتحاد اور دوستی قائم کر کے چند بتوں کو معبود بنالیا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام سے پہلے کفار میں اتحاد واتفاق تھا پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس اتفاق کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ دوسرے مقام پر اس کا بھی ذکر ہے قَدْکَانَتْ لَکُمْ حَسَنَۃٌ فِیْ اِبْرَاھِیْمَ وَالَّذِیْنَ مَعَہٗ اِذْقَالُوْا لِقَوْمِھِمْ اِنَّا بُرَآءُ مِنْکُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ کَفَرْنَابِکُمْ وَبَدَابَیْنَنَا وَبَیْنَکُمُ الْعَدَاوَۃُ وَالْبَغْضَآءُ ابراہیم علیہ السلام نے اس اتفاق کی جڑیں اکھاڑ دیں اور اہل باطل سے صاف صاف بیزاری کا اعلان کر دیا اور فرمادیا کہ قیامت تک کے لئے ہمارے

اورتمہارے درمیان عداوت بغض قائم ہوگیا۔(اشرف التفاسیر جلد۴ص ۱۵۸)

رائے کی دخل اندازی کا انجام:

احکام میں ’’......اپنی راؤں کو دخل دینا یہ سب شیطانی اورنفسانی حرکات ہیں اس (شیطان۔ف) نے بھی یہی کہا کہ:﴿خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ﴾جس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی حالت میں (جبکہ میں آگ کا بنا ہوں اور آدم مٹی کے اور آگ مٹی سے افضل ہوتی ہے تو مجھ کو آدم کے سامنے۔ف) سجدہ کا حکم کس حکمت سے ہے ، دیکھو پھر کیا حشر ہوا اگر حق تعالی چاہتے تو حکیمانہ جواب فرما سکتے تھے مگر یہ سمجھ کر کہ مخاطب کو تفتیش حکمت کا کیا منصب ہے؟ حاکمانہ جواب فرمایا:﴿اُخْـرُجْ مِـنهـاَ فَـاِنَّکَ رَجِيْـمٌ﴾ اور حکمت اسرار علل کچھ نہیں بتلائے گئے۔سو ایسے فکروں میں انسان کیوں پڑے کہ مثلا کافر جہنم میں ابد کے لئے کیوں جائیں گے۔

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۷ص ۳۳۴،۳۳۵)

صاحبو! واللہ اگر دین کی طلب ہوتی تو غنیمت سمجھتے کہ احکام کے معلوم ہونے کے ذرائع موجود ہیں مگر چونکہ کام کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے طرح طرح کے شبہات پیدا ہوتے ہیں اور انواع انواع کے بے ڈھنگے سوالات کئے جاتے ہیں۔ایک شخص نے مجھ سے سوال کیا کہ نماز پانچ وقت کیوں مقرر ہوئی میں نے کہا کہ تمہاری ناک منہ میں کیوں لگی گدی پر کیوں نہ لگی کہنے لگے کہ اگر گدی پر لگتی تو بری لگتی۔میں نے کہا کہ بری جب لگتی کہ صرف تمہاری ناک گدی پر لگتی اور اگر سب کی گدی پر ہوتی تو ہرگز بری نہ ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ سب کی ناک گدی پر کیوں نہ لگی۔(امثال عبرت:ص ۲۹۶)

بعض مصنفین کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طہارت جسم وطہارت ثوب اور ظاہری صلوۃ مقصود بالذات نہیں۔یہ صرف ذریعہ اور واسطہ ہے۔باقی مقصود بالذات صرف طہارت قلب وتہذیب نفس ہے۔سو اگر اس قول کی تاویل نہ کی جائے تو یہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ یہ نصوص شرعیہ کے خلاف ہے۔نیز اگر مقصود بالذات طہارت قلب اور اس کا ذاکر ہوجانا ہی ہے تو اگر یہ طہارت اور ذکر کسی دوسرے ذریعے سے حاصل ہوجائے تو چاہئے کہ نماز کی صورت نہ رہے۔اور اسی قلب کی طہارت کو اصل سمجھ کر فلاسفہ اور جاہل صوفیہ نے نماز وغیرہ سب کو چھوڑ دیا، کیوں کہ مجاہدات وریاضات کو یا تہذیب متعارف کی وجہ سے اپنے قلب کو انہوں نے طاہر وذاکر اور نفس کو مہذب سمجھا۔نیز اگر طہارت قلب ہی مقصود بالذات ہوتی اور ظاہر ہیئت صلوۃ کی مقصود نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ حکم صلوۃ

کو کسی علت کے ساتھ مثلاً **لان قلبکم مظلم** دائر کیا جاتا کہ جہاں وہ علت ہوتی حکم بھی ہوتا اور جہاں وہ علت نہ ہوتی حکم بھی باقی نہ ہوتا۔لیکن جب باری تعالیٰ نے ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ نماز خود مقصود بالذات ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کے ساتھ طہارت معنوی بھی مقصود ہے، مگر جز و مقصود ہونے میں اور کل **المقصود** ہونے میں فرق عظیم ہے اور میرے نزدیک روح کو عالم ناسوت میں بھیجنے کی اصل حکمت یہی ہے کہ بذریعہ اعضا اس سے خاص ہیئت ادا ہو اور اس کا ثواب خاص اور قرب خاص اس کو حاصل ہو، کیوں کہ عالم ملکوت میں رہ کر روح سے یہ ارکان ادا نہیں ہو سکتے تھے بوجہ آلات نہ ہونے کے۔پس نماز موثر بالصورۃ النوعیۃ ہے۔البتہ اگر نماز موثر بالکیفیت ہوتی تو یہ ممکن تھا کہ اس کیفیت اور مزاج کی دوسری چیز وہ فائدہ دے سکتی جو نماز سے حاصل ہوتا ہے،لیکن نماز بالخاصہ نافع ہے۔یعنی اگر یہ ہیئت خاصہ جو کہ شریعت نے مقرر کی ہے پائی جائے تو وہ فائدہ اورقرب خاص مرتب ہوسکتا ہے۔ جو اس پر متفرع ہے اور اگر یہ ہیئت صورت نہ ہو تو ہر گز فائدہ مرتب نہیں ہوسکتا۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۲- مقالات حکمت جلد اول ص ۱۱۰،۱۱۱)

......جن احکام میں قیود اور خصوصیات زیادہ ہوں گے،ان کے مصالح اکثر غامض ہوں گے،اور ان کے ادراک کے لئے عقل کافی نہیں،ان کے معلوم کرنے کے لئے قوت قدسیہ کی ضرورت ہے۔ برخلاف اس کے جن احکام میں کلیت اور اطلاق کی شان غالب ہے،ان کے مصالح عقلیہ بہت واضح ہوتے ہیں، یہاں تک کہ عوام کے بھی ذہن میں وہ آجاتے ہیں۔......

نماز مشروع ہوئی ہے ذکر الٰہی اور حق تعالیٰ سے عرض معروض کرنے کے لئے اور زکوۃ بخل کا عیب دور کرنے کے لئے اور محتاجوں کی حاجت پوری ہونے کے لئے اور روزہ نفس کو مغلوب کرنے کے لئے اور حج شعائر اللہ کی تعظیم کے لئے۔شعائر یاد دلانے والی چیزیں (جیسے کعبہ،عرفات،صفا،مروہ وغیرہ) اور خون کا بدلہ لینا قتل سے روکنے کے لئے اور سزائیں اور کفارے مشروع ہوئے ہیں جرائم سے روکنے کے لئے اور جہاد مشروع ہوا ہے اعلاء کلمۃ اللہ اور شرک کے انسداد کے لئے اور معاملات کے اور ازدواج کے احکام مشروع ہوئے لوگوں میں عدل انصاف قائم کرنے کے لئے اور بعض کھانے کی چیزیں منع کی گئیں تو ناپاک ہونے اور گھن کی چیز ہونے کی وجہ سے (جیسے پیشاب پائخانہ کہ نجس ہیں اور جیسے کیڑے مکوڑے کہ گھنونی چیز ہیں) یا اس وجہ سے کہ بری عادت (یعنی (ان حکمتوں سے۔ف) تقریب الی الفہم ہو جاتی ہے نہ یہ کہ انہیں مصلحتوں کی وجہ سے احکام شرعیہ مقرر ہوئے ہیں جیسا

اہل فطرت سمجھتے ہیں حق یہ ہے کہ علت ہر حکم کی امر باری تعالیٰ ہے ہاں حکمت اس کے تابع ہے)(مائۃ دروس ص۴۰ تا۴۲)

﴿وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْهَا وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ﴾ اور جب تم نے ایک جان کا خون کر دیا، پھر اُس کو ایک دوسرے پر ڈالنے لگے اور حق تعالیٰ کو اُس بات کا ظاہر کرنا تھا جسے تم چھپا رہے تھے۔ یہ اُس قصہ کی ابتدا ہے جسے ترتیب میں موخر کیا گیا ہے۔ .... اِس قصہ میں بنی اسرائیل سے دو بے عنوانیاں ہوئی تھیں، ایک قتل کر کے اِخفاءِ واردات کرنا، دوسرے احکامِ خداوندی میں خوامخواہ کی حجتیں نکالنا۔..... ترتیب بدلنے سے صاف معلوم ہو گیا کہ ...... احکامِ خداوندی میں حجتیں نکالنا، اِخفاءِ واردات سے بھی بڑھ کر جرم ہے، اس لئے اِس کو پہلے بیان کیا گیا کہ ناظرین کو تنبیہ ہو جائے کہ خدا کے نزدیک احکام میں حجتیں نکالنا، زیادہ شدید ہے جس کو عام لوگ معمولی بات سمجھتے ہیں۔ (اشرف التفاسیر جلد۴ص ۱۵۸)

”......اب تو بڑے بڑے فلاسفر انگریز حقائق شرعیہ کی طرف آنے لگے ہیں اور ان کے ذہنوں میں احکام اسلام کے مصالح خود بخود آنے لگے ہیں۔ ایک بہت بڑے فلاسفر انگریز نے ڈھیلے سے استنجا سکھانے پر کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم بہت بڑے حکیم تھے۔ (آگے مولانا تھانویؒ ارشاد فرماتے ہیں۔ف) مگر ہم ان احکام میں منتظر نہ ہونگے حکمت کے، کہ اگر مصالح اور حِکَم معلوم ہونگے تو مانیں گے ورنہ نہیں۔ یہ تو محض بد دینی ہے اور یہ مرض نیچریوں کی بدولت پھیلا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج ۲ص ۶۸، ۶۹)

غلطی نمبر (۲) اگر مقاصد دیگر طریقے سے حاصل ہوں، تو دینی احکام کو لایعنی قرار دینا:

(اوپر بطورِ مثال احکام کی جو حکمتیں مذکور ہوئی ہیں، انہی کو۔ف) **مصلحت قرار دیکر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دیا۔ اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا بالکل ان کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔**

اور ایک حکم کی حکمت پوچھ کر اس کو جواب دے بھی دیا تو دوسرے سوالوں پر کیا جواب دو گے آخر خاموش ہی ہو رہو گے اس لئے سیدھی بات کہہ دو کہ ہمیں خبر نہیں ہمارے علماء سے پوچھو۔ یہ محض لایعنی باتیں ہیں جس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ **من حسن اسلام المرء ترکه مالایعنیه**۔ یعنی جس بات میں کوئی فائدہ نہ ہو اس کو ترک کر دینا چاہئے جس کا عمل اس پر ہو اس کی زندگی بڑی حلاوت کی ہو گی خیر دنیا

اور خیر عقبی دونوں اسی کو حاصل ہوگی ۔لایعنی باتوں میں بڑا وقت برباد ہوتا ہے۔(ملفوظات جلد۱۹حسن العزیز جلد سوم ص ۵۲)

ایک سب انسپکٹر کا خط آیا تھا کہ کافر سے سود لینا کیوں حرام ہے میں نے جواب لکھا کہ کافر عورت سے زنا کیوں حرام ہے!۔ایک شخص ملے جو ایل ایل بی ہوگئے تھے ۔پوچھنے لگے کہ نماز پانچ ہی وقت کی کیوں فرض ہوئی ۔میں نے کہا کہ آپ کی ناک سامنے ہی کیوں لگی خدا کے دو کارخانے ہیں ایک تکوینی دوسرا تشریعی ۔تکوینی کی حکمتیں تم بتلا دو ،اور تشریعی کی ہم بتلا دیں گے ۔اور میں کہتا ہوں کہ اسرار الٰہی پر مطلع ہونے کا یہ طریق نہیں کہ مولویوں سے پوچھا کریں کہ یہ حکم اس طرح کیوں ہے ان کے ذمہ صرف احکام کا بتلانا ہے دلائل کا بیان کرنا نہیں ۔

دوسرے بہت سی باتیں خود ان کو بھی معلوم نہیں اگر کوئی طریق اسرار پر مطلع ہونے کا ہوسکتا ہے تو صرف یہ ہوسکتا ہے کہ احکام پر بلا چوں و چرا عمل شروع کردیں اس سے قرب باری تعالیٰ ہوگا اور نورانیت ہوگی اور قرب نور ہی سے انکشاف ہوتا ہے ۔اگر یہ تم چاہو کہ ہم بادشاہ کے مخفی خزانوں پر مطلع ہوں تو اس کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ بادشاہ سے جاکر کہو کہ ہمیں اپنے خزانوں کی اطلاع دیدو۔اطاعت کرنے سے قرب میں ترقی ہوگی حتی کہ اس کی بھی نوبت آجائے گی کہ ایک روز بادشاہ خوش ہوکر خود ان پر مطلع کردیں گے ۔خودی کو چھوڑ وفنا ہوجاؤ۔جس کو بھی اطلاع ہوئی ہے اسی صورت سے ہوئی ہے مگر اطاعت سے بھی اسرار پر مطلع ہونا مقصود نہ ہونا چاہئے ورنہ اسی روز نکال دیئے جاؤ گے ۔بلکہ مقصود اطاعت سے صرف قرب ورضا باری تعالیٰ ہو۔کبھی راضی ہوں گے تو مطلع فرمادیں گے ۔مگر ان کے ذمہ نہیں ہے کہ مطلع فرما ہی دیں خزائن پر ۔جیسے اگر بادشاہ کو معلوم ہوجائے کہ یہ خوشامد اسی لئے کرتا ہے کہ خزائن پر مطلع ہوجائے تو فوراً نکلوا دیا جائے ۔اسی طرح حق تعالیٰ چوں کہ دلوں کی باتوں کو جانتے ہیں اگر اس شخص کی نیت محض اسرار پر اطلاع کی ہوگی تو اسی روز یہ شخص نکال دیا جائے گا۔لوگ غلو یہاں تک کرتے ہیں کہ ان مصالح اور حکم کو مدار احکام خیال کرتے ہیں حتی کہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اگر وہ اسرار ،حکم نہ ہوتے تو یہ حکم بھی نہ ہوتا اور عمل یہ رکھتے ہیں کہ ان کی تحصیل اگر دوسرے طریق سے ہوجائے تو اس کو بجائے احکام قرار دیتے ہیں ۔مثلاً نماز جماعت کہ ان کے نزدیک اس سے مقصود اتفاق ہے اگر اتفاق دوسرے طریقے سے حاصل ہوجائے تو وہ نماز جماعت کو ترک کردیں گے ۔

افسوس ایک شخص کہتے تھے کہ میں نے ریل میں ہندوؤں کے مجمع میں اس وجہ سے نماز نہ پڑھے کہ اسلام کی توہین ہوگی کہ کیا اوٹھک بیٹھک کرتے ہیں ۔(ملفوظات جلد۱۹حسن العزیز جلد دوم ص ۹۳)

اس کا مفصل رد انتباہ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے۔

کہ ’’احکام کے عللِ غائیہ اپنی رائے سے تراش کر ان کے وجود وعدم پر احکام کے وجود وعدم کو دائر سمجھتے ہیں اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں چنانچہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ انہوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض سمجھ کر اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اُڑا دی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے اور اسی طرح نواہی میں مثل سود وتصویر وغیرہ تصرف کیا۔ اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔ اور علاوہ اس کے اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ ان کی اصلی غایت امتثالِ امر سے ابتلاء مکلّف ہو۔‘‘

ہاں بعض مصالح اور حکم خود بخود سمجھ میں آئیں جس سے تائید وتقویت ہو جائے۔ یہ اور بات ہے لیکن احکام کے باب میں ان مصالح کے منتظر رہنا اور ان کے سمجھ میں آنے کے بعد ہی حکم شریعت کو ماننا۔ اور ان پر احکام کو مرتب سمجھنا، خطرناک بات ہے۔

انتباہِ سوم میں غلطی ششم کے تحت ہی یہ بھی درج ہے کہ:

’’پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے، تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے پس بقاعدۂ **اذا تعارضا تساقطا** دونوں کو ساقط قرار دے کر نفس احکام ہی منعدم ومنہدم ہو جاویں گے، تو کیا عاقل معتقدِ ملت اس کا قائل ہو سکتا ہے۔‘‘ (الانتباہات المفیدہ ص ۴۰)

یہ تفصیل ہے، مصلحتوں کو مقصود سمجھنے، پھر اِن مصالح اور مقاصد کے دوسرے طریقوں سے حاصل ہو جانے سے احکام شریعت کو بے فائدہ سمجھنے کی، جس کا ذکر انتباہِ ششم کی غلطی سوم کے تحت ہوا۔

مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔

(۳) احکام میں تصرف وتغیر کرنا:

اور کبھی اس میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا،

(الف) قربانی کا مقصود محض انفاق، ظاہر کرنا:

جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے۔ کہ مقصود اس سے محض انفاق تھا۔ اس وقت بوجہ مواشی ہونے کے، اس کی یہی صورت تھی۔ اب روپیہ کی حاجت ہے، اب اس کی صورت بدل دینا چاہیے۔

گزشتہ بیسویں صدی کی ابتدا میں مورخ شبلی کی تحریر اخبار وکیل امرتسر اور مسلم گزٹ لکھنو میں شائع ہوئی تھی، جس میں انہوں نے تحریر کیا تھا کہ ''قربانی کرنے کے بجائے، اگر اُس کی قیمت مجروحینِ ترک کی اِعانت کے لئے دی جائے، تو میرے نزدیک جائز اور موجودہ حالات میں زیادہ موجِب ثواب ہے۔'' شبلی کی اِس ذاتی رائے کے مطابق مفتیِ ندوہ مولانا عبداللہ ٹونکی نے فتوی دے دیا تھا، جس کی مفصل و مدلل تردید حضرت مولانا خلیل احمد صاحب نے فرمائی تھی۔

اِس مضمون میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب نے مفتیِ ندوہ کو خطاب کر کے بعض بہت ضروری امور پر متنبہ کرتے ہوئے صاف لکھا کہ ''مولانا یہ شمر نہیں کہ ہر شخص جو چاہے لکھ دے .... اِس وقت اگر کوئی علامہ بھی بے کینڈے کی کوئی بات کہے، تو مدارس کے طلبہ تک اُس کی تنقید میں حصہ لیں گے .... مولوی شبلی صاحب ایک مورخ ہونے کی حیثیت سے علامہ مشہور ہیں، بایں وجہ کہ مورخ کو ہر ایک رطب و یابس فراہم کر دینے کی گنجائش ہے ...... مگر ایک فقیہ و مفتی آج کسی قولِ ضعیف پر فتوی دے کر مطاعن و اعتراضات سے محفوظ نہیں رہ سکتا، لہٰذا مفتی کو مورخ کی تقلید شایاں نہیں۔'' (مزید تفصیل کے لئے دیکھنا چاہئے فتاوی خلیلیہ مظاہر علوم سہارنپور ص ۲۱۴ تا ۲۲۱)

تقررِ قربانی: قربانی اصل میں قربان سے ہے چنانچہ صراح میں لکھا ہے ''**قربات بالضم وهو مايتقرب به الى الله تعالى يقال قَرَّبْتُ لِلّٰهِ قُرْبَانًا**'' یعنی قربان اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ انسان خداتعالیٰ کا قرب ڈھونڈھتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ''**قَرَّبْتُ لِلّٰهِ قُرْبَانًا**'' چوں کہ انسان قربانی سے قربِ الٰہی کا طالب ہوتا ہے اس لیے اس فعل کا نام بھی قربانی ہوا۔

(۱) دراصل قربانی کیا ہے۔ ایک تصویری زبان میں تعلیم ہے جسے جاہل اور عالم سب پڑھ سکتے ہیں وہ تعلیم یہ ہے کہ خدا کسی کے خون اور گوشت کا بھوکا نہیں وہ تو ''**وهو يطعم ولا يطعم**'' ہے (وہ کھلاتے ہیں کھلائے نہیں جاتے) ایسا پاک اور عظیم الشان نہ تو کھالوں کا محتاج ہے نہ گوشت کے چڑھاوے کا بلکہ وہ تمہیں سکھانا چاہتا ہے کہ تم بھی خدا کے حضور میں اسی طرح قربان ہو جاؤ اور یہ بھی تمہارا ہی قربان ہونا ہے کہ اپنے بدلے

اپنا قیمتی پیارا جانور قربان کردو۔(المصالح العقلیہ ص۱۶۴)

انسان پر حیوان کے ذبح کرنے کے ظلم کا الزام کیا مطلب رکھتا ہے۔انسان کے جوئیں پڑجاتی ہیں یا کیڑے پڑجاتے ہیں کیسے بے باکی سے ان کی ہلاکت کی کوشش کی جاتی ہے،کیا اس کا نام ظلم رکھا جاتا ہے۔جب اسے ظلم نہیں کہتے کہ اشرف کے لیے اخس کا قتل جائز ہے تو ذبح پر اعتراض کیوں کرہو بلکہ غور کرو تو حضرت ملک الموت کو دیکھو کیسے کیسے انبیاء رسل بادشاہ بچے غریب امیر سوداگر سب کو مار کر ہلاک کرتے اور دُنیا سے نکال دیتے ہیں۔(اگر یہ نہ ہوتا تو انبیاء ورسل اور صلحا وغیرہ کو وصالِ خداوندی کیونکر میسر ہوتا جو ان کے لیے سب سے بڑی نعمت ہے اسی طرح فاسقوں وفاجروں کے دنیا میں ہی رہنے کی صورت میں زمین فساد وخونریزی سے بھرکر مساجد وعبادت گاہوں کی بربادی کا سامان ہوجاتی۔

......قانونِ الٰہی میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہر چیز بے حد بڑھنا چاہتی ہے اگر ہر ایک برگد کے بیج حفاظت سے رکھے جاویں تو دنیا میں برگد ہی برگد ہوں اور دوسری کوئی چیز نہ ہو مگر دیکھو ہزار جانور اس کا پھل کھاتے ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس بڑھنے کو روکنا مرضیٔ الٰہی ہے۔اسی طرح اگر ساری گایوں کی پرورش کریں تو ایک وقت میں دنیا کی ساری زمین بھی ان کے چارے کے لیے کافی نہ ہوگی۔آخر بھوک پیاس سے خود ان کو مرنا پڑے گا۔(اس طرح عقلاً بھی یہی معلوم ہوا کہ قربانی خود مقصود ہے،گو اس سے مذکورہ فائدہ یعنی انفاق اور غربا کو خوراک بہم پہنچنا،بھی حاصل ہوجائے۔ف)(المصالح العقلیۃ:۱۶۴تا۱۶۷)

پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی۔

ف:اس کا یہ مطلب نہیں کہ اپنی رائے سے حکمت نکالنا جائز ہے،کیوں کہ شریعت کے بعض احکام میں حکمتیں تو ہر شخص کے سمجھ میں آسکتی ہیں،مثلاً یہ حکم ہے کہ عبادت کرو،سچ بولو۔واقع اس کی مصلحت ہر شخص سمجھ سکتا ہے،کیوں کہ یہ عقل کے بالکل قریب ہیں لیکن جو تفصیلی احکام ہیں،مثلاً وضو میں چار مواضع کا دھونا فرض ہے،ظہر کی فرض نماز میں چار رکعتیں کیوں ہیں؟ پہلے قیام پھر قراءت پھر سجدے،اسی طرح زکوٰۃ کا چالیسواں حصہ ادا کرنا وغیرہ،ان جیسے احکام کی حکمتیں ہر شخص نہیں سمجھ سکتا۔حاصل یہ کہ شریعت کے جزئی وفروعی احکام کی حکمتیں عمل کی برکت اور خشیت اور فہمِ دین سے بعض افراد اہلِ قلوب پر کھلتی ہیں،لیکن جو لوگ اپنی رائے سے حکمت نکالتے ہیں، اول تو یہ ضروری نہیں کہ شریعت کی وہی حکمت ہو دوسرے ممکن ہے کہ وہ حکمت نہ ہو یا اس حکمت کے ساتھ اور بھی

حکمتیں ہوں۔ پھر وہ لوگ حکمت اور علت میں فرق نہیں سمجھتے، اور حکمت ہی کو مدار بنا کر، حکمت ہی کو شریعت کے حکم کے بنیاد سمجھ لیتے ہیں۔

کیا کوئی شخص اعداد رکعات کی حکمت بتلاسکتا ہے۔ اور اگر عقل ان امور کے لیے کافی ہوتی، تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی، جب کہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

غلطی (۴) مصلحتیں تراشنے کا ضرر: حیات دنیویہ کا مقصود ہونا:

''بعض مدعیان تحقیق، صلوۃ وصوم کی حکمتیں، حفظ صحتِ جسم وسلامتِ بدن وبقاءِ تندرستی بیان کرتے ہیں۔ مجھے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کے بیان سے شرم آتی ہے۔ اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ گویا طاعات مصالح دنیویہ کے لئے مقرر ہیں۔ نعوذ باللہ! طاعات محض رضائے حق کے لئے موضوع ہیں اور عامل کے لئے بھی طاعت خالصہ وہی ہے جس میں کوئی دنیوی غرض نہ ہو اور جب طاعت میں مصلحتِ دنیویہ کی آمیزش ہوگی طاعات خالصہ نہیں رہے گی''۔ (ملفوظات حکیم الامت: جلد ۲۹- مجالس الحکمت- خم خانہ باطن: ص ۳۸۶)

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا، جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں،

(۵) مقصودیتِ آخرت سے انکار:

''احکام میں تصرف وتغیر کرنے...... حکمتیں نکال کر عقل سے فروعی احکام کی توجیہ کے لیے اگر عقل کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے کی ہی ضرورت نہ تھی جبکہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء ہر زمانے میں پائے گئے ہیں...... مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔''

در پردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ وہ دوسرا عالم ہے، اس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں، جیسا ایک اقلیم کو دوسری اقلیم سے اور مریخ کو اس ارض سے۔ اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں۔ اور ان کا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت وارتباط کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہوسکتی ہو۔

(۶) مصالح کا اختراع قوانینِ حکامِ وقت کے ساتھ کرنے کا انجام:

اس سب کے علاوہ، اگر کوئی یہی معاملہ قوانینِ حکامِ وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اختراع کر کے اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے، تو ہر

شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اس کے واسطے کیا تجویز کریں گے۔

ایک تحصیلدار صاحب نے مجھ سے سوال کیا کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جانا تو عقل میں آتا ہے یہ حکم تو عقل کے موافق ہے مگر جہاں ہو وہاں سے نہ جانا عقل میں نہیں آتا۔ یہ حکم عقل کے موافق نہیں معلوم ہوتا بلکہ نہ جانے میں تو خطرہ میں پڑنا ہے۔ میں نے کہا کہ پہلے میرے ایک سوال کا جواب دیجئے تب میں آپ کو جواب دونگا وہ یہ کہ سپاہی کا میدان کارزار سے پشت دیکر بھاگنا کیوں جرم ہے حالانکہ وہاں بھی ہلاکت تقریباً یقینی ہے کبھی اس پر بھی آپ کو شبہ ہوا اور اعتراض کیا کہ عقل میں نہیں آتا۔ وجہ جرم کی صرف یہ ہے کہ سلطنت نے بیس پچیس روپیہ (یا چند ہزار روپے مثلاً۔ف) مہینہ دیکر اس کی جان کا سودا کر لیا۔ سو حق تعالیٰ تو جان کے مالک ہیں کیا ان کو اس قانون کا حق نہیں؟ سمجھ گئے پھر دم نہیں مارا۔ یہ حالت ہے کہ دو واقع باہم نظیر۔ شریعت پر شبہ دنیوی رسم پر شبہ نہیں۔ ان لوگوں کی سمجھ اور عقل اور تمام دماغی قوت صرف احکام اسلام ہی پر اعتراضوں میں ختم ہوتی ہے، وجہ وہی ہے کہ قلوب میں اللہ اور رسول کی عظمت اور احترام نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج۸ ص۱۷۳ تا ۱۷۴، جلد ۶ ص ۳۱۶)

ادنیٰ سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن آوے اور وہ اطلاع پا کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے، بذریعۂ رجسٹری تمام اظہارات قلمبند کر کے ڈاک میں بھیج دے، خاص کر جب کہ حاکم عدالت اس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو، تو کیا یہ شخص اس اعلان کا جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے تو وارنٹ جاری کیا جاویگا، مستحق نہ ہوگا۔ یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دیدیا کرے، کیا کافی ہوگا؟

(۷) فی الواقع احکامِ شریعت میں اسرار ہیں ضرور:

اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حکم واسرار سے خالی سمجھتے ہیں یا یہ کہ اس کے اسرار پر حکمائے امّت کو بالکل اطلاع نہیں ہوتی۔ ضرور اس میں اسرار ہیں اور اطلاع کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے۔

(۸) مدار امتثال کا وہ اسرار نہیں ہے:

لیکن اس کے ساتھ ہی مدار امتثال کا وہ اطلاع نہیں ہے۔

ہر جن احکام کی حکمتیں معلوم ہو جائیں، اُن کو مبانی ومناشی احکام کا نہ سمجھے، بلکہ خود اُن کو احکام سے

ناشی سمجھیں گے۔ اِن شرائط کے ساتھ حکمتوں کے سمجھنے کا مضائقہ نہیں (جلد۲۱ص۱۷۳) شخص کو عِلل بیان کر نے کا حق نہیں بلکہ وہاں تعلیل کا حق ہے جہاں تعدیہ حکم کی ضرورت ہو

اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الامتثال ہیں، بعینہٖ قانونِ ملکی کا سا حال ہے کہ رعایا کو اس کے ماننے میں انکشافِ لِم کا انتظار حرجِ عظیم ہے۔ اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے، وہ تبرع ہے۔

ایک ملفوظ میں کسی قدر زجر کے لہجے اِس طرح تنبیہ کی گئی ہے کہ آخر ''گورنمنٹ کے احکام کے سامنے کیوں گردنیں جھکا دیتے ہو۔ ذرا وکلا کے پاس جا کر تعزیراتِ ہند کی دفعات پر اعتراض کرو، دیکھو وہ کیا جواب دیتے ہیں صرف یہ جواب کافی ہو جاتا ہے کہ صاحب قانون یہی ہے سو یہ جواب یہاں کیوں کافی نہیں ہوتا۔ سو وہاں کیوں نہیں اعتراضات سوجھتے۔ احکام شرعیہ ہی کو کیوں تختۂ مشق بنایا جائے۔'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج۸ص۱۷۳تا۱۷۴)

(۹) مصالح پر اطلاع بھی ظنّی اور تخمینی ہے:

اور جس قدر اطلاع ہے، وہ بھی ظنّی اور تخمینی ہے،

(۱۰) ظنّی اور تخمینی اطلاع بھی ہر ایک کو نہیں:

اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔ اور اس کا کچھ تعجب نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات خانگی کی لِم نہیں معلوم ہو سکتی۔ حالانکہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے۔ جب مخلوق کو مخلوق کی سرار معلوم نہیں، حالانکہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے، تو خالق کے اسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو یا صحیح اطلاع نہ ہو، کیوں کہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر متناہی ہے، تو کیا تعجب ہے۔ بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہِ عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعتِ اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو، کہ دوسرے عقلاء بھی اس کی لم تک پہونچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا بتمامہ رسائی نہ ہو۔

جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ نہیں آئی وہ بھی عقل کے خلاف نہیں ہیں:

اور نہ اس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں۔ ہرگز نہیں، عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے (اصول موضوعہ ۱)۔

ف: جو چیز عقل کے خلاف ہو اسے محال کہتے ہیں یعنی دلیل سے اس کا ناممکن ہونا ثابت ہو جائے اور جو چیز عقل میں نہ آئے اسے مستبعد کہتے ہیں جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس شئ کے واقع ہونے کو عقل جائز بتلاتی ہے، لیکن چوں کہ کبھی دیکھا نہیں۔

افادات

غلطی (۱) احکام کو مقصود سمجھنے کے بجائے حکم و مصالح کو مقصود بالذات سمجھنا مثلاً:

(۱) نماز میں تہذیب اخلاق کو مقصود سمجھنا:

نماز رنج دور کرنے کے لیے ہے اور خود ہی ثمرۂ مقصود ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہود کے اس قول سے سخت رنج پہنچا تھا ان اللہ استلقی علی العرش فی یوم السبت للراحۃ (نعوذ باللہ منھا) کہ اللہ تعالیٰ چھ دن میں آسمان اور زمین پیدا کر کے ساتویں دن یعنی سنیچر کو عرش پر لیٹ گئے تا کہ تھکن دور ہو اور آرام ملے نعوذ باللہ نعوذ باللہ ۔اور اس پر یہود کے قول کے رد کے لئے یہ آیت نازل ہوئی وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُّغُوْبٍ فَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُوْلُوْنَ (ہم نے بے شک آسمان وزمین کو اور ان کے درمیانی اشیاء کو چھ دن میں پیدا کیا مگر ہم کو کچھ تھکن ذرا بھی نہیں ہوئی۔ پس آپ ان (یہودیوں) کی باتوں پر صبر کیجئے (زیادہ رنج نہ کیجئے) اور اس کے بعد یہ بڑھایا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ (اور اپنے رب کی تسبیح وتحمید کرتے رہیے) جس میں نماز کا حکم ہے۔ (معلوم ہوا کہ نماز تسلی کے لئے اور رنج کو دور کرنے کے لئے بھی ہے ''کہ آپ ان کی بیہودہ باتوں سے رنج نہ کیجئے آیئے نماز میں ہم سے باتیں کیجئے۔'' اور یہی ثمرہ مقصود ہے۔ ف) (اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۸۴)

(۲) وضو میں صرف تنظیف:

(۳) روزے میں تعدیلِ قوت بہیمیہ کو مقصود سمجھنا:

(۴) زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں:

(۵) حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی و تجارت کو مقصود سمجھنا:

(۶) تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو مقصود سمجھنا:

اب تو دماغوں میں یہ خبط بھی پیدا ہو گیا ہے کہ قرآن کے الفاظ پڑھنے سے کیا فائدہ جتنا وقت اس میں صرف کیا جائے اتنے وقت میں کوئی ڈگری کیوں نہ حاصل کی جائے۔ (حالاں کہ) ایک حرف (کی تلاوت) پر دس نیکیاں حدیث میں آیا ہے...... مسلمانوں کو تو قرآن سے لگاؤ ہی نہیں رہا اور اس کے ساتھ یہ جہل مرکب ہے کہ قرآن سے نفع نہیں ہوتا۔ (اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۷۷)

تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو مقصود سمجھنا ابلہ فریبی ہے:

(۷) دعاء میں صرف نفس کی تسلی:

(یہ خیال صحیح نہیں کیوں کہ) دعاء صرف امور غیر اختیار کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ عام خیال ہے کہ جو امر اپنے اختیار سے خارج ہوتا ہے وہاں مجبور ہو کر دعاء کرتے ہیں، ورنہ تدبیر پر اعتماد ہوتا ہے۔ بلکہ امور اختیار یہ میں بھی دعاء کی سخت ضرورت ہے اور ہر چند کہ ان کا وجود اور ترتب بظاہر تدبیر اور اسباب پر مبنی ہے لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے خود ان اسباب کا جمع ہو جانا واقع میں غیر اختیاری ہے اور اس کا بجز دعاء اور کوئی علاج نہیں۔ مثلاً کھیتی کرنے میں ہل چلانا، بیج بونا وغیرہ تو اختیاری ہے مگر کھیتی اگنے کے واسطے جن شرائط اور اسباب کی ضرورت ہے وہ اختیار سے باہر ہیں۔ مثلاً یہ کہ پالا نہ پڑے یا اور کوئی ایسی آفت نہ پڑے جو کھیتی کو اگنے نہ دے۔ اس لئے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ ''اَفَرَاَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ'' الخ۔ پھر سب کو احتیاج ہے تخلیقِ مشیت خداوندی کی اور صاف ظاہر ہے کہ وہ عباد کے اختیار میں نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ امور اختیار یہ میں بھی تدابیر اور کسب کے ساتھ دعاء کی ضرورت ہے خصوصاً جب کہ اس پر نظر کی جائے کہ ہم جن کو اسباب سمجھتے ہیں وہ بھی درحقیقت برائے نام ہی اسباب ہیں ورنہ اصل میں ان میں بھی وصف سببیت بمعنی تاثیر محل کلام میں ہے۔ بلکہ احتمال ہے کہ عادۃ اللہ اس طرح جاری ہو کہ ان کے تلبس و اقتران کے بعد حق تعالیٰ اس اثر کو ابتداءً پیدا فرما دیتے ہوں اور جب چاہیں اثر مرتب نہ فرمائیں۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد:۲۷۔۲۸ص:۴۷۲)

''دعاء'' باوجود عبادت ہونے کے تدابیر دنیا میں سے ایک تدبیر بھی ہے:

''ہر تدبیر میں انسان اپنے جیسے عاجز کے سامنے احتیاج کو ظاہر کرتا ہے خواہ قالاً یا حالاً اور دعا میں ایسے سے مانگتا ہے جو سب سے زیادہ کامل القدرۃ ہے اور جس کے سب محتاج ہیں کہ اور عقل سے پوچھو تو وہ یہی کہے گی کہ جو سب سے قادر ہے اسی سے مانگنا اکمل وانفع ہے پس یقیناً یہ تدبیر (دعا) ہر تدبیر سے بڑھ کر ہے کہ کیوں کہ اور تدابیر بھی حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہی کامیاب ہوسکتی ہیں تو جو شخص حق تعالیٰ سے مانگے گا وہ ضرور کامیاب ہوگا۔

دعا میں ایک امتیاز یہ ہے کہ دین دونوں منافع کو جامع ہے یعنی تدابیر دنیا میں سے یہ بھی ایک تدبیر ہے او رسب سے بڑی تدبیر ہے۔ اور دوسراامتیاز یہ ہے کہ دعا ہر حال میں (گو دنیا ہی مانگی جائے بشرطیکہ ناجائز اور حرام شے کی دعا نہ ہو ثواب وعبادت ہے، دیگر عبادات میں اگر دنیا کی آمیزش ہوجائے تو وہ عبادت نہیں رہتیں۔ اور اگر مقصود ہی دنیا ہو پھر تو بطلان عبادت ظاہر ہے مگر دعاء سے اگر دنیا ہی مطلوب ہو جب بھی وہ عبادت ہے کیوں کہ دعاء میں عبادت کی شان ہر حالت میں باقی رہتی ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۱، انفاس عیسی حصہ اول ۸۳)

حقیقت دُعا:

اگر چہ دُنیا کی کوئی خیر وشر مقدر سے خالی نہیں۔ تاہم قدرت آلٰہیہ نے اس کے حصول کے لیے اسباب مقرر کر رکھے ہیں جن کے صحیح اور سچے اثر میں کسی عقل مند کو کلام نہیں، مثلاً اگر چہ مقدر پر لحاظ کر کے دوا کا کرنا نہ کرنا درحقیقت ایسا ہی ہے جیسا کہ دعا یا ترک دعا۔ مگر کیا کوئی یہ رائے ظاہر کرسکتا ہے کہ مثلاً علم طب سراسر باطل ہے اور حکیم حقیقی نے دواؤں میں کچھ بھی اثر نہیں رکھا۔ پھر جب خدا تعالیٰ اس بات پر قادر ہے اور اس قدرت کا ظہور بھی اس نے کر دیا کہ تربد اور سقمونیا اور سناء اور حب الملوک میں ایسا قوی اثر رکھے کہ ان کی پوری خوراک کھانے کے ساتھ ہی دست چھوٹ جاتے ہیں۔ یا مثلاً سم الفار (سنکھیا) اور بیش اور دوسرے ہلاہل زہروں میں وہ غضب کی تاثیر ڈال دے کہ ان کا کامل قدر (پوری مقدار خوراک) شربت چند منٹوں میں ہی اس جہان سے رخصت کر دے تو پھر کیوں کر یہ احتمال کیا جاوے کہ خدا تعالیٰ اپنے برگزیدہ بندوں کی توجہ عقد ہمت (روح کے ارادہ کو پکا کرنے کے لگانے) اور تضرع (گڑگڑانے) کی بھری ہوئی دعاؤں کو فقط مردہ کی طرح رہنے دے جن

میں ایک ذرہ بھی نہ ہو۔ جو شخص دواؤں کی اعلیٰ تاثیروں پر ذاتی تجربہ نہ رکھتا ہو اور استجابت دُعا کا قائل نہ ہو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی ایک مدت تک ایک پرانی اور سالخوردہ (کئی سال کی) اور مسلوب القویٰ (جس کی قوتیں جاتی رہی ہوں) دوا کو استعمال کرے اور پھر بے اثر پا کر اس دوا پر عام حکم لگا دے کہ اس میں کچھ بھی تاثیر نہیں۔

سوال: یکھا جاتا ہے کہ بعض دعائیں خطا ہو جاتی ہیں اور ان کا اثر معلوم نہیں ہوتا۔

جواب: یہی حال (تو۔ف) دواؤں کا بھی ہے کیا دواؤں نے موت کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ یا ان کا خطا جانا غیر ممکن ہے مگر کیا باوجود اس بات کے کوئی ان کی تاثیر سے انکار کر سکتا ہے۔ یہ سچ ہے ہر ایک امر پر تقدیر محیط ہو رہی ہے۔ مگر تقدیر نے علوم کو ضائع اور بے حرمت نہیں کیا اور نہ اسباب کو بے اعتبار کر کے دکھلایا بلکہ اگر غور کر کے دیکھو تو یہ جسمانی اور روحانی اسباب بھی تقدیر سے جدا نہیں ہیں مثلاً اگر بیمار کی تقدیر موافق ہو تو اسباب علاج پورے طور پر میسر آ جاتے ہیں اور جسم کی حالت بھی ایسے درجہ پر ہوتی ہے کہ وہ اُن سے نفع اٹھانے کے لیے مستعد ہوتا ہے تب دوا نشانہ کی طرح جا کر اثر کرتی ہے یہی قاعدہ دُعا کا بھی ہے۔ یعنی دعا کے لیے بھی تمام اسباب و شرائط قبولیت اس جگہ جمع ہوتے ہیں جہاں ارادہ بھی اس کے قبول کرنے کا ہے۔ (المصالح العقلیة::۱۲۲)

''قوانین فطرت کو سر سید اٹل اور قطعی بتاتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اب، (نعوذ باللہ) خدا تعالیٰ بھی انہیں تبدیل نہیں کر سکتا۔ اس لیے ان کے یہاں دعا کی کوئی اہمیت نہ تھی اس طرح ان کی نظر میں جزا و سزا خدا کی مرضی پر نہیں بل کہ اعمال اور ان کی فطرت پر انحصار ہے۔ (نظریۂ فطرت ص ۲۷۶)

(۸) اعلاء کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی:

(اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصود ایسا امن و آزادی نہیں ہے کہ مل مل کر رہتے رہیں اور مخترع تمدن اور دینوی ترقی میں سب قوتیں صرف کر دی جائیں اور عقائد کا اور دین کا جنازہ نکلتا رہے، بلکہ اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ اللہ و رسول کے مخالفین کے ساتھ دوستی نہ کی جائے اہل باطل سے صاف بے زاری ہو۔ چنانچہ مقاتلۂ حربیین اور جہاد حفاظت خود اختیاری کے لیے ہے جو بعض دفعہ شمشیر و قتال کے ذریعہ بھی ہوتا ہے۔'' جیسے اتفاق مستحسن ہے ایسے ہی کبھی نا اتفاقی بھی مستحسن ہے پس جو لوگ خدا تعالیٰ کے احکام چھوڑنے پر اتفاق کریں، ان کے ساتھ نا اتفاقی کرنا اور مقابلہ کرنا محمود ہے''۔ (اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۵۹)

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: لَاتَجِدُ قَوْماً یُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ یُوَادُّوْنَ مَنْ حآدَّ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَلَوْکَانُوْا آبآئَھُمْ أَوْأَبْنائَھُمْ أَوْاِخْوَانَھُمْ أَوْعَشِیْرَتَھُمْ أُولٰئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِھِمُ الْاِیْمَان وَأَیَّدَھُمْ بِرُوْحٍ مِّنْہُ.

ترجمہ: یعنی نہیں پائیں گے آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایسی قوم کو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہوں کہ وہ دوستی کریں ان لوگوں سے جو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کریں اگر چہ وہ ان کے باپ ہوں یا بیٹے ہوں یا بھائی ہوں یا گھرانے والے یہ لوگ (یعنی مومن) وہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب میں ایمان جما دیا ہے اور ان کی اپنے پاس سے روحانی تائید کی ہے۔ (الحشر آیت ۲۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایمان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اللہ ورسول کے مخالفین کے ساتھ دوستی نہ ہو۔

(اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۱۵۱)

وَقَالَ اِنَّمَااتَّخَذْتُمْ مِنْ دُوْ نِ اللّٰہِ اَوْثَانًامَّوَدَّۃَ بَیْنِکُمْ فِیْ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا کہ تم لوگوں نے حیوٰت دنیا میں اتحاد اور دوستی قائم کر کے چند بتوں کو معبود بنالیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام سے پہلے کفار میں اتحاد واتفاق تھا پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس اتفاق کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ دوسرے مقام پر اس کا بھی ذکر ہے قَدْکَانَتْ لَکُمْ حَسَنَۃٌ فِیْ اِبْرَاھِیْمَ وَالَّذِیْنَ مَعَہٗ اِذْقَالُوْا لِقَوْمِھِمْ اِنَّا بُرَآءُ مِنْکُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ کَفَرْنَابِکُمْ وَبَدَابَیْنَنَا وَبَیْنَکُمُ الْعَدَاوَۃُ وَالْبَغْضَآءُ ابراہیم علیہ السلام نے اس اتفاق کی جڑیں اکھاڑ دیں اور اہل باطل سے صاف صاف بیزاری کا اعلان کر دیا اور فرمادیا کہ قیامت تک کے لئے ہمارے اور تمہارے درمیان عداوت بغض قائم ہو گیا۔ (اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۱۵۸)

حکمتوں کے تلاش کرنے والوں کا مرض:

(حکم ومصالح اور لِمّ اور توجیہ عقلی کے باب میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ) ''احکام میں تصرف وتغیر کرنے...... حکمتیں نکال کر عقل سے فروعی احکام کی توجیہ کے لیے اگر عقل کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے کی ہی ضرورت نہ تھی جبکہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء ہر زمانے میں پائے گئے ہیں...... مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔''

حکمت کی تعیین جہاں شارع نے نہیں کی وہاں ہم بھی نہ کریں اور محض امتثال حکم باری سمجھ کر

کرتے رہیں:

اکثر لوگوں میں یہ مرض ہے کہ وہ احکام شریعت میں عِلل تلاش کیا کرتے ہیں اور جب علت نہیں ملتی تو حکمت کو علت سمجھ کر اسی کو معترضین کے جواب میں پیش کر دیتے ہیں۔ حالانکہ **علت ما یترتب علیه الحکم** کو کہتے ہیں اور حکمت خواص پر متفرع ہے اور دمرتب علی الحکم ہوتی ہے تو دونوں جدا جدا ہیں۔ نیز تعیین حکمت جہاں منصوص نہ ہو چونکہ تخمینی امر ہے اس لئے اس میں جانب مخالف کا قوی احتمال باقی ہے۔ پس اگر کسی وقت یہ حکمت مخدوش ہو جائے تو اس سے حکم خداوندی بھی مخدوش ہو جائے گا۔ سلامتی کی روش یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ احکام میں حکمت تو یقیناً ہے لیکن تعیین جہاں شارع علیہ السلام نے نہیں کی وہاں ہم بھی نہ کریں اور محض امتثال حکم باری سمجھ کر کرتے رہیں۔ (ملفوظات جلد ۱۲۔ مقالات حکمت جلد اول ص ۱۱۵)

مولانا یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک شخص نے میرے سامنے دریافت کیا کہ حیض کے زمانہ میں جو نمازیں قضا ہوتی ہیں ان کی تو قضا نہیں اور جو روزے قضا ہوتے ہیں ان کی قضا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نہ مانو گے تو سر پر اتنے جوتے لگیں گے جو بال بھی نہ رہیں۔ اس کے بعد ہمارے حضرت (حکیم الامت تھانویؒ) نے فرمایا جب تک تعلیم سادہ رہی لوگوں کے ایمان بہت قوی رہے اور جب سے یہ نئی روشنی شروع ہوئی لوگوں کے ایمان ضعیف ہو گئے۔ ہر بات میں لم اور کیف۔ لوگوں کے قلوب سے خدا اور رسول کی عظمت اٹھ گئی۔ موٹی بات ہے کہ جب ہم نے خدا کو خدا اور رسول کو رسول مان لیا تو ان کے احکام میں چوں و چرا کیسی؟۔ (ملفوظات ج ۱۱، حسن العزیز ج ۲ ص ۳۵)

جس کی محبت یا جس کی عظمت دل میں ہوتی ہے اس کے احکام میں شبہات پیدا نہیں ہوتے..... پس حق تعالیٰ کی محبت پیدا کرنا چاہئے اور اس کا سہل طریق یہ ہے کہ اہل محبت کی صحبت اختیار کی جاوے۔

(ملفوظات حکیم الامت ج ۱۴، فیوض الخالق ص ۵۶)

قلوب میں شعائر اسلام کی وقعت نہ ہونے کا سبب

ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ مسلمان دوسروں کے شاکی ہیں کہ مذہب اسلام کے شعائر کی وقعت نہیں کرتے ہیں لیکن خود مسلمانوں ہی میں ایسے ہیں کہ اتنی بھی وقعت دین کی ان قلوب میں نہیں کہ جتنی حکومت کے قانون کی ہے یہ شب و روز کا مشاہدہ ہے کہ وکلاء کے پاس جاتے ہیں مقدمات لڑتے ہیں لیکن کبھی کوئی شبہ قانون پر نہیں

کرتے اور مولویوں کے پاس آ کر احکام اسلام پر شبہات کی پوٹ کھل جاتی ہیں' کیا احکام شعائر میں سے نہیں؟ کیا یہ معاملہ وقعت ہے ایک صاحب نے مجھ سے کہا کہ یہ حکم شرعی ہے کہ جہاں دوسری جگہ طاعون ہو وہاں نہیں جانا چاہئے یہ تو سمجھ میں آتا ہے مگر یہ کہ جہاں خود رہتا ہے' اگر وہاں طاعون ہوجائے تو وہاں سے نہیں جانا چاہیے یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اسباب ہلاکت سے بچنے کی ممانعت کے کیا معنی اس کا جواب ضابطہ کا تو اور تھا مگر میں نے تبرعاً کہا کہ پہلے میرے ایک سوال کا جواب دیجئے تب میں اس کا جواب دوں گا وہ یہ کہ بادشاہ مجازی مثلاً حکومت برطانیہ کے یہاں یہ قانون ہے کہ وہ میدان جنگ سے اگر کوئی سپاہی عین قتال کے وقت بھاگے تو اس کو گولی سے ماردو، تو یہ سپاہی کا بھاگنا کیوں جرم ہے اس لئے جو شبہ یہاں ہے کہ جان کا اندیشہ وہی وہاں پر بھی ہے ، جو اس کا جواب آپ مجھ کو دیں گے وہی میری طرف سے سمجھ لیا جاوے اس لئے کہ یہ تو عقلا کا قانون ہے اس پر تو کوئی شبہ عقلی نہیں ہوسکتا۔ بس رہ گئے کہنے لگے کہ اب سمجھ میں آ گیا میں نے کہا اب کیوں نہ سمجھ میں آتا اب تو آنا ہی چاہیے تھا ان لوگوں کی یہ عقلیں ہیں، جس پر ناز ہے کہ ہم بھی عقلاء میں سے ہیں۔ ہر وقت تو اکل (کھانے) کی فکر کرتے ہیں اور عقل کے مدعی ہیں۔

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ جلد ۶ ص ۳۱۶)

شریعت کے متعلق شبہات وساوس کا اصل علاج:

کسی سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ شریعت کو بدنام کیا ہے دو گر ہوں نے ایک تو زاہدان خشک نے کہ بہت سی جائز چیزوں کو بھی ناجائز کر دیا اور دوسرے بے باک لوگوں نے کہ انہوں نے ناجائز چیزوں کو جائز سمجھ لیا بعض لوگ باوجود صحت عقیدہ کے عمل میں تشدد یا تساہل کرتے ہیں، حالانکہ شریعت افراط تفریط دونوں سے پاک ہے بعض لوگ باوجود صحتِ عمل کے جاہلوں کے اعتراضات کے خوف سے اصل احکام کو چھپاتے ہیں، حالانکہ ہماری شریعت ایسی نہیں کہ اس کے مسئلہ کے اظہار سے ہمیں شرم آئے۔ ہماری شریعت تو ایسی ہے کہ جس اداء کو دیکھئے وہی دلکش اور سراپا اس کی مصداق ہے۔ شعر:

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم — کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

اور ان سب میں اشد طریقہ اہل شبہات کا ہے کہ احکام میں شبہات نکالتے ہیں اور مبادی سے بے خبر رہتے ہیں مقاصد کے متعلق سوالات کرتے ہیں میں نے چھتاری کے ایک وعظ میں جس میں بہت سے جنٹلمین بھی

شریک تھے شریعت مقدسہ کے متعلق جو شبہات و وساوس پیدا ہوتے ہیں ان کا یہ علاج بتایا تھا کہ اللہ تعالی کے ساتھ محبت پیدا کرو کیوں کہ وساوس کی قاطع محبت ہی ہے۔

پھر میں نے اپنے اس قول پر یہ حجت قائم کی کہ فرض کیجئے کہ کسی کا کسی عورت پر دل آ گیا اور اس قدر عشق بڑھا کہ اس کے راضی کرنے کی کوشش میں اس نے اپنا سارا مال و متاع خرچ کر ڈالا اور بیک بنی و دو گوش رہ گیا مگر پھر بھی وہ ملنے پر راضی نہ ہوئی، پھر خود بخود رحم کھا کر اس نے ایک دن کہا کہ میرے ملنے کی اب ایک شرط ہے وہ یہ کہ ایک لنگوٹی باندھ کر بازار کے اس سرے سے اس سرے تک سات پھیرے لگاؤ اس نے اس کو ہزار غنیمت سمجھا اور ایسا کرنے پر فوراً آمادہ ہو گیا، لیکن اس کے کسی خشک دماغ دوست نے اپنے نزدیک یہ خیر خواہانہ مشورہ دیا کہ بھائی ابھی ایسا کیوں کرتے ہو پہلے اس سے یہ تو پوچھ لو کہ بھائی آخر اس میں تیری مصلحت کیا ہے؟ میری تو خاصی رسوائی ہے اور تیری کوئی مصلحت نہیں پھر اس تجویز میں حکمت کیا ہے؟ اب آپ ہی کہیے کہ اگر وہ عاشق صادق ہے تو کیا اس مشورہ پر عمل کرے گا یا فوراً اس کو چپ کرا دے گا کہ ارے یہ کیا غضب کرتے ہو اگر کہیں اس نے سن لیا اور اس شرط کو بھی واپس لے لیا تو پھر میری تو موت ہے، ارے بھائی یہ تو سات پھیرے کہتی ہے میں چودہ پھیرے کر لونگا۔ میں پوچھتا ہوں کہ یہاں کون سی چیز ہے؟ جو ایسے فعل پر بھی اس کو آمادہ کئے ہوئے ہے جو بظاہر عقل کے بالکل خلاف ہے، وساوس آنا تو درکنار دوسرے نے وسوسہ ڈالنا چاہا تھا، اس کو رفع کر دیا خیر یہ کس نے کیا محض محبت نے جب ایک عورت کے عشق میں یہ حال ہو جاتا ہے پھر محبوب کے عشق میں بدرجہ اولی ہونا چاہیے، اسی کو مولانا فرماتے ہیں اور غیرت دلاتے ہیں۔

عشق مولی کے کم از لیلی بود　　　کوئے گشتن بہر اوے اولے بود

اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو بہت دشوار راستہ بتا دیا کیوں کہ محبت اختیاری نہیں تو میں کہونگا کہ واقعی یہ اصل میں تو بہت دشوار راستہ ہے لیکن میں اس کے قطع کرنے کی ایک آسان ترکیب بھی بتا دیتا ہوں جس سے انشاء اللہ تعالی یہ دشوار راستہ بہت سہل ہو جائے گا وہ ترکیب یہ ہے کہ اہل محبت سے تعلق پیدا کر لیجئے اور ان کے پاس آمد و رفت رکھئے ان کی صحبت کا اثر یہ ہوگا کہ انشاء اللہ تعالی محبت کی تپ دق آپ کو اڑ کر لگے گی۔ وعظ میں بہت مجمع تھا لیکن سب کی گردنیں جھکی ہوئی تھیں۔ گویا سب میرے اس دعوی کو تسلیم کئے ہوئے تھے۔ ایک بار مراد آباد کے ایک جلسہ میں یہی مضمون باختلاف عنوان بیان کیا گیا اس سے بھی یہی اثر ہوا چنانچہ اخبار المشیر کے ایڈیٹر نے مجھ سے کہا کہ

میں نے اپنے دوست جنٹل مینوں سے جو وعظ میں شریک تھے وعظ کے بعد پوچھا کہ کہو بھائی اس تدبیر میں بھی کوئی شبہ ہے انھوں نے کہا کہ صاحب شبہ تو جب ہو جب اس کا تجربہ کیا جائے اور پھر نا کامیابی ہوا بھی تجربہ ہوا نہیں مگر دل گواہی دیتا ہے کہ صحیح ہے یہ سب کچھ کہا مگر توفیق کسے ہو؟ خیر مجھے تو اسی کی خوشی ہے کہ یہ تو ان کی زبان پر آتا ہے کہ اگر ہمارے سوالوں کا جواب ہوسکتا ہے تو بس وہاں۔ میں بھی ان کے ساتھ اعتدال کا برتاؤ کرتا ہوں کہ نہ ان کی تحقیر کرتا ہوں نہ خوشامد۔ (ملفوظات حکیم الامت: ج۹/ص۲۵۰)

حکمتیں تلاش کرنا جدید تعلیم کا اثر ہے:

آج کل ایک مرض تو ان جدید تعلیم یافتوں میں خاص طور پر پھیل گیا ہے وہ یہ کہ احکام کی لم اور اسرار معلوم کرنے کے لئے ہر وقت پیچھے پڑے رہتے ہیں جس کا منشا یا حاصل احکام کا اتباع چھوڑ کر اپنی رائے اور عقل کا اتباع ہے۔ اگر کوئی حکم عقل میں آگیا اور رائے کے موافق ہوا تو وہ بھی عمل کے درجہ میں نہیں بلکہ تسلیم کے درجہ میں قبول کرلیا۔ ورنہ صاف انکار۔ یہ دروازہ احکام کے حِکم ومصالح دریافت کرنے کا نیچریوں کی بدولت کھلا ہے اور وہ ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں حالانکہ وہ کسوٹی ہی کھوٹی ہے۔ غرض اس سے بہت ہی بچنا چاہئے۔ یہ نہایت ہی گستاخانہ طرز ہے۔ (ملفوظات ج۵ص۱۱۸)

فرمایا کہ آج کل احکام میں حکمتیں اور اسرار ڈھونڈنے کے............ بہت لوگ دلدادہ ہیں یہ سب جدید تعلیم کا اثر ہے، اور اسی کی خرابی ہے.....ایسے لوگ کچھ حاصل نہیں کرسکتے ہمیشہ محروم رہیں گے۔ دیکھئے اگر کسی سے محبت ہوجائے تو اس کے احکام میں، اس کی تجویزات میں ذرہ برابر بھی مصلحت نہیں ڈھونڈی جاتی تو کیا خدا تعالیٰ کا اتنا بھی حق نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج۱/ص۳۷)

اسرار کے درپے ہونا بھی بے ادبی ہے:

ایک صاحب نوجوان یہاں پر تشریف لائے تھے صاحب علم آدمی تھے ان کو اس سے انقباض تھا کہ کافروں کو ابدالآباد کیلے جہنم میں بھیجا جائے گا رحمت اس کو کیسے گوارا کرے گی۔ دیکھے آج کل ان بے کار چیزوں میں سوچ ہے، فکر ہے اور جو کام کی بات ہے وہ ایک بھی نہیں۔ آخر ان تحقیقات میں پڑتے کیوں ہو جو حکم ہے اس کو کرتے رہو۔ اسرار کے درپے ہونا بھی بے ادبی ہے، دیکھئے اگر ہمارا کوئی نوکر گھر کے اسرار معلوم کرنا چاہے اور

بدوں اسرار بتلائے ہماری تجویزوں کو قبول نہ کرے تو نہ تو خود اس پر جوش آتا ہے کہ اس سے اسرار بیان کریں اور اگر وہ اس کی درخواست بھی کرے تو دو چار تھپڑ تو لگا دئے جائیں گے مگر اسرار نہیں بتلائے جاتے۔

اسی طرح اپنی راؤں کو دخل دینا یہ سب شیطانی اور نفسانی حرکات ہیں اس (شیطان۔ف) نے بھی یہی کہا کہ: ﴿خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ﴾ جس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی حالت میں (جبکہ میں آگ کا بنا ہوں اور آدم مٹی کے اور آگ مٹی سے افضل ہوتی ہے تو مجھ کو آدم کے سامنے۔ف) سجدہ کا حکم کس حکمت سے ہے، دیکھو پھر کیا حشر ہوا اگر حق تعالیٰ چاہتے تو حکیمانہ جواب فرما سکتے تھے مگر یہ سمجھ کر کہ مخاطب کو تفتیش حکمت کا کیا منصب ہے؟ حاکمانہ جواب فرمایا: ﴿اُخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ﴾ اور حکمت اسرار علل کچھ نہیں بتلائے گئے۔سو ایسے فکروں میں انسان کیوں پڑے کہ مثلاً کافر جہنم میں ابد کے لئے کیوں جائیں گے۔

مسلمان کا مذہب یہ ہونا چاہئے کہ جن سے ان کی صلح ہماری بھی صلح جن سے ان کی جنگ ہماری بھی جنگ اس صلح و جنگ کے علل کیوں ڈھونڈے جاتے ہیں۔(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۷/ص۲۳۴ تا ۲۳۵)

مولوی قانون ساز نہیں جس کے لئے اسرار کا معلوم ہونا لازم ہے بلکہ قانون داں ہیں جیسے وکیل قانون ساز نہیں ہوتے قانون داں ہوتے ہیں۔وکیل سے اگر تعزیرات ہند کی کسی دفع کے متعلق سوال کیا جائے کہ اس میں کیا حکمت ہے تو وہ یہی جواب دیگا کہ میرے ذمہ اس کا جواب نہیں میں واضع قوانین یعنی قانون ساز نہیں ہو ں محض قانون داں ہوں یہ حکمت اور اسرار اور لم (وجہ) واضع قوانین سے پوچھو (بتغیر الالفاظ۔ف)۔(ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد۵ص۱۲۴ تا ۱۲۵)

منکرین حکمت کا مرض:

یہ تو حکمتوں کے تلاش کرنے والوں کا مرض ہے۔اور ایک منکرین حکمت کا مرض ہے وہ احکام کی حکمتیں سن کر کہتے ہیں یہ سب اعتقاد والوں کی گھڑت ہے۔زبردستی کی حکمتیں نکالتے ہیں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا خوب جواب فرمایا کہ نکلتی بھی وہی چیز ہے جو ہوتی ہے بھلا تم تو اپنے پیشواؤں کے کلام میں ایسی چیزیں نکالو۔(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ جلد۵/ص۶۸ تا ۶۹)

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نے نعل دار جوتہ کا نام روشن دماغ رکھا تھا واقعی روشن دماغ ہی ہے اسی واسطے حکومت کی ضرورت ہے، بریلی کے ایک شیخ یہاں رہتے تھے، ذکر و شغل کرتے تھے اور کبھی کبھی وساوس کی شکا

یت بھی کرتے تھے میں تسلی کر دیتا تھا، بس ایک روز جوش میں بھرے ہوئے آئے اور کہنے لگے: کہ اب تو جی میں آتا ہے کہ عیسائی ہو جاؤں، میں نے ایک دھول رسید کیا اور کہا: کہ نالائق اسی وقت عیسائی ہو جا، اسلام کو ایسے ننگ اسلام کی ضرورت نہیں، اسلام بے نیاز ہے، ایسے نالائقوں اور بدفہموں سے۔ اس کے بعد ان کو کبھی کسی قسم کا وسوسہ پیدا نہ ہوا، یہ دھول کی برکت تھی کہ سب دھول جھڑ گئی۔

(ملفوظات حکیم الامت ج ۲ ص ۳۳۶)

قلوب سے دین کی وقعت اور عظمت جاتی رہنا کفر کا ایک شعبہ:

ایک سلسلۂ گفتگو میں فرمایا کہ آج کل آزاد لوگوں نے اسلام میں کتر بیونت جاری کر رکھی ہے چنانچہ مدرسہ عالیہ کلکتہ میں سنا ہے کہ ان ابواب فقہیہ کو خارج از نصاب کر دیا گیا ہے جن پر اس وقت عمل نہیں ہو سکتا مثلاً قصاص ہے، جہاد ہے، حدود ہے۔ ان عقلاء سے کوئی پوچھے کہ کیا تدوین احکام دین نہیں ہے؟ افسوس ایسے مسلمانوں کو جو سوجھتی ہے الٹی ہی سوجھتی ہے۔ اگر سب مسلمان ایسا ہی کریں اور یہ احکام مفقود ہو جائیں اور پھر ضرورت ہو اصلی احکام معلوم کرنے کی تب کیا ہوگا؟ کچھ نہیں قلوب سے دین کی وقعت اور عظمت جاتی رہی جو شعبہ ہے کفر کا۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج ۷/ص ۲۹۸)

پہلے حکمت سمجھ میں آنا چاہئے یا پہلے عمل کرنا چاہئے:

شریعت مقدسہ کے حدود و اصول اس قدر پاکیزہ ہیں کہ اگر وحی کے ذریعہ سے بھی اطلاع نہ کی جاتی تو فطرت سلیمہ بھی اس کی مقتضی ہوتی مگر چونکہ طبائع سلیمہ بہت کم ہیں اس لئے وحی کی حاجت ہوئی۔ اور سراسر حکمت ہی حکمت ہے مگر عقول عامہ کی ان حکمتوں تک رسائی مشکل ہے اور عمل سے پہلے بیان کرنے سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ البتہ عمل کر کے دیکھئے انشاء اللہ سمجھ میں آجائیگی کیوں کہ وقوع سے اس کا مشاہدہ ہو جائے گا۔ مگر اکثر لوگ پہلے اس کے منتظر رہتے ہیں کہ پہلے حکمت سمجھ میں آجائے تو عمل کریں اور حکمت اس کی منتظر ہے کہ یہ شخص عمل کرے تو میں سمجھ میں آؤں۔ پھر علاوہ حکمت کے بڑی چیز جو عمل سے میسر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ قلب میں اس سے اطمینان وسکون پیدا ہوتا ہے۔ یہ سب سے بڑی حکمت ہے۔

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۱/ص ۳۱۱)

تحقیقات مقصود بالذات نہیں ہیں: مقصود تو اصول پر کام کرنا ہے اور کام ہی کیلئے فن مدون کیا جاتا ہے۔ مگر

آج کل خود تحقیات کو مقصود بالذات بنا رکھا ہے۔ انہیں تحقیقات کی تکمیل کیلئے احکام کی حکمتیں تلاش کی جاتی ہیں، بعض کی ساری عمر انہیں زوائد میں ختم ہو جاتی ہے عمل کرنے کی ایک حکم پر بھی نوبت نہیں آتی۔ حالانکہ اصل مقصود کام ہے یعنی نفس کی اصلاح۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ا ص ۵۸)

ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ اجی کام کرنا چاہئے ان تحقیقات میں کیا رکھا ہے کیوں وقت ضائع کیا جائے۔ بعض علماء ان تحقیقات وتدقیقات میں اپنی ساری عمر دے بیٹھتے ہیں....اگر محض تحقیقات ہی مقصود ہوتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسئلہ قدر میں گفتگو کرنے کیوں صحابہ منع فرما دیتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسے سمجھانے والے اور صحابہ جیسے سمجھنے والے، وہ سمجھا سکتے تھے، وہ سمجھ سکتے تھے۔ مقصود اس سے تعلیم تھی صحابہ کو کہ غیر ضروری چیزوں کی طرف متوجہ نہ ہونا چاہئے، کام لگنا چاہئے۔

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ا ص ۳۲۳)

ہماری تحقیق ہی کیا کہ جس کی بنا پر حقیقت کا انکشاف ہو اور اسرار پر مطلع ہوں۔ حقائق کے سامنے ہماری یہ مثال ہے کہ پانی کے ایک قطرہ میں لاکھوں کیڑے ہوتے ہیں اگر ان میں ایک کیڑا سر ابھار کر آئے اور کہے کہ اس ریل سے کیا فائدہ، اور اس تھرمامیٹر سے کیا نفع، اور ٹیلی فون کیا چیز ہے، اور ٹیلی گراف کس کو کہتے ہیں؟ تو کیا اس کی یہ کوشش معقول ہو سکتی ہے؟ سو جیسے اس کیڑے کی حقیقت ہے انسان کے سامنے، ایسے ہی انسان کی حقیقت ہے حق تعالیٰ کے سامنے۔ بلکہ اس کیڑے کو تو کچھ انسان سے نسبت ہے بھی کیوں کہ دونوں محدود ہیں۔ اور انسان کو حق تعالیٰ کی ذات کے سامنے اتنی بھی نسبت نہیں۔ کیوں کہ محدود کو غیر محدود سے کیا نسبت۔ (ملفوظات حکیم الامت: ج ۲ ص ۲۸۳)

صاحبو! واللہ اگر دین کی طلب ہوتی تو غنیمت سمجھتے کہ احکام کے معلوم ہونے کے ذرائع موجود ہیں مگر چونکہ کام کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے طرح طرح کے شبہات پیدا ہوتے ہیں اور انواع انواع کے بے ڈھنگے سوالات کئے جاتے ہیں۔ ایک شخص نے مجھ سے سوال کیا کہ نماز پانچ وقت کیوں مقرر ہوئی میں نے کہا کہ تمہاری ناک منہ میں کیوں لگی گدی پر کیوں نہ لگی کہنے لگے کہ اگر گدی پر لگتی تو بری لگتی۔ میں نے کہا کہ بری جب لگتی کہ صرف تمہاری ناک گدی پر لگتی اور اگر سب کی گدی پر ہوتی تو ہرگز بری نہ ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ سب کی ناک گدی پر کیوں نہ لگی۔ (امثال عبرت: ص ۲۹۶)

(احکام شرعیہ کے لئے کچھ مصالح عقلیہ بھی ہیں یا وہ محض تعبدی ہیں۔ یہ مسئلہ خود تحقیق طلب ہے۔ اس

کے متعلق حضرت حکیم الامتؒ کی تحقیق درج کی جاتی ہے۔ف)

احکام شرعیہ میں مصالح عقلیہ بھی ہیں یا نہیں

دونوں مذاہب کی عجیب تطبیق:

فرمایا کہ آج رات کو خواب میں ایک مسئلہ کے متعلق حق تعالیٰ کی جانب سے ایک عجیب وغریب فیصلہ معلوم کرایا گیا وہ مسئلہ ایک مہتم بالشان مسئلہ ہے اور اس کا یہ فیصلہ معلوم ہونے کے بعد تو نہایت سہل اور قریب ہے لیکن کبھی ذہن میں نہ آیا تھا۔اب میں تمام شرائع پر نظر کرتا ہوں تو وہ فیصلہ سب پر نہایت سہولت کے ساتھ منطبق ہو جاتا ہے۔قریب قریب رات بھر اسی کے متعلق خواب دیکھتا رہا۔صبح کو مبسوط طور پر ذہن میں مستحضر تھا۔لیکن اس وقت اس کا خلاصہ یاد رہ گیا ہے۔وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا احکام شرعیہ کے لئے کچھ مصالح عقلیہ بھی ہیں یا وہ محض تعبدی ہیں۔اس میں دو قول ہیں بعض علماء تو اس طرف گئے ہیں کہ احکام میں مصالح عقلیہ ہیں چناں چہ شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں احکام کے مصالح عقلیہ لکھے بھی ہیں۔لیکن بعض کا یہ مسلک ہے کہ احکام سب تعبدی ہیں چوں کہ ہم کو حکم ہے کہ ایسا کرو،اس لئے ہم کو باوجود مصالح عقلیہ نہ ہونے کے تعمیل کرنی چاہیے۔**فی مقدمة حجة البالغة** ص ۳ **قد یظن ان الاحکام الشرعیه غیر متضمنة بشیٔ من المصالح وانه لیس بین الاعمال وبین ما جعل الله جزاء لها مناسبة وان مثل التکلیف بالشرائع سیدار اوان یختبر طاعة عبده فامره برفع حجراو لمس شجرة مما لافائدة فیه غیر الاختیار فلما اطاع اوعصی جوزی بعمله وهذا ظن فاسد تُکَذِّبُهَا السنة واجماع القرون المشهود لهابالخیر الخ۔**

شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول کی بہت تردیدی کی ہے کہ بعض لوگوں کو جو یہ خیال ہے کہ احکام شرعیہ میں بجز آزمائش وامتحان کے اور کوئی مصلحت نہیں ہے یہ غلط اور فاسد ہے کتاب اللہ اور احادیث نبویہ اور اجماع سلف اس کی تکذیب کرتے ہیں مگر حضرت مولانا دامت برکاتہم (مولانا تھانویؒ۔ف) نے فرمایا کہ میرے خیال میں اس کے قائل کا قول (کہ''احکام شرعیہ میں بجز آزمائش وامتحان کے اور کوئی مصلحت نہیں ہے''۔) غلط مشہور ہو گیا کیوں کہ جو شخص مسلمان ہوگا اور حق تعالیٰ شانہ کو حکیم مانتا ہوگا وہ احکام شرعیہ کو حکمتوں سے خالی کیوں کر مان سکتا ہے۔معلوم ہوتا ہے کہ ان صاحب کا مطلب یہ ہوگا کہ احکام شرعیہ میں گو مصالح ہیں مگر ہماری سمجھ میں

نہیں آتی۔اوران کے مقابلین کا مطلب یہ ہے کہ احکام کی مصالح عقلیہ ہماری سمجھ میں آتی ہیں۔اس خواب میں جوفیصلہ بتایا گیا ہے وہ ان دونوں اقوال کی تصویب کرتا ہے کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ احکام کی مصالح عقلیہ سمجھ میں نہیں آتیں،مگرسب ایسے نہیں بلکہ ایسے صرف احکام جزئیہ ہیں۔اور یہ بھی صحیح ہے کہ احکام کی مصالح عقلیہ سمجھ میں آتی ہیں جو فیصلہ مجھ کومعلوم کرایا گیا ہے اس سے ان دونوں قولوں میں تطبیق ہوجاتی ہے۔اوراس خواب میں خیال کا بھی احتمال نہیں۔میرا ذہن اس سے بالکل خالی تھااوراس بحث پر میں نے جورسالہ لکھا ہے۔**المصالح العقلیه للاحکام النقلیه** اس کو لکھے ہوئے بھی بہت دن ہوگئے۔غرض یہ مسئلہ آج کل میرے ذہن میں بالکل بھی نہ تھا(کہ متخیلہ کا دخل سمجھا جائے۔ف)۔یہ محض حق تعالیٰ کا فضل تھا کہ خواب میں اس کی تحقیق فرمادی گئی۔اس فیصلہ کی تقریر یہ ہے کہ احکام دوقسم کے ہیں ایک تو کلیات اورایک جزئیات۔جواحکام کلی ہیں ان کے مصالح توعقل سے معلوم ہوسکتے ہیں کیوں کہ وہ کھلے کھلے ہوتے ہیں مثلاً یہ حکم ہے کہ ہمیشہ سچ بولو جھوٹ کبھی نہ بولو۔اس کی مصلحتیں ہر شخص سمجھ سکتا ہے کیوں کہ وہ عقل کے بالکل قریب ہیں۔لیکن جواحکام جزئی ہیں ان کے مصالح عقل اورقیاس سے نہیں معلوم ہوسکتے۔مثلاً ظہر کی چار رکعتیں کیوں ہیں؟یا مثلاً پہلے رکوع کیوں ہے پھرسجدہ کیوں ہے؟سوایسے احکام میں رائے اور قیاس کو ذرا دخل نہیں محض عقل ان کے مصالح کے ادراک کے لئے ہرگز کافی نہیں بلکہ اس کے لئے قوت قدسیہ کی ضرورت ہے۔البتہ احکام کلی کے مصالح چوں کہ بہت واضح ہوتے ہیں اورعقل سے معلوم ہوسکتے ہیں اس لئے ان کے ادراک میں رائے اور قیاس کودخل ہے۔اس کی دومثالیں بھی عجیب خواب ہی میں بتلائی گئیں۔احکام کلی کی مثال یہ دی گئی کہ اگرکوئی یہ کہے کہ ہرروز صبح ایک دو میل ٹہل آیا کرو۔چوں کہ یہ حکم کلی ہے اوراس میں کوئی قید یا تعین مشرق یا مغرب وغیرہ کی نہیں ہے۔اس لئے عقل سے اس کی مصلحت معلوم کرلینا بہت آسان ہے یعنی ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس سے مقصود تفریح ہے سوخواہ مشرق کی طرف جائے یا مغرب کی طرف مقصود بہرحال تفریح ہے۔لہٰذا اپنی رائے سے سمت وغیرہ کی تعیین کرنے کی بھی اجازت ہے۔برخلاف اس کے اگرکوئی بالتعیین یہ کہہ دے کہ فلاں شخص کوکپڑا پہنائے اور یوں سمجھے کہ مقصود تو نفع پہنچانا ہے،وہ ہرصورت میں حاصل ہے۔(خواہ کپڑا پہنا کر یا کھانا کھلا کر یا نقد وغیرہ کچھ دے کر۔ف) سو یہ محض رائے سے ہرگز جائز نہیں بلکہ اگر کپڑا پہنانے کے لئے کہا گیا ہوتو کپڑا ہی پہنائے اوراگرکھانا کھلانے کے لئے کہا گیا تو کھانا ہی کھلائے۔اس تعیین کی بعداپنی رائے سے کوئی دوسری صورت قراردے لینا جائز نہیں۔بظاہراس

مثال پر ایک اشکال پڑتا ہے کہ فقہاء تو بعض جزئیات میں بعد تعیین کے پھر عقل سے کام لیتے ہیں مثلاً زکوٰۃ میں حکم شرعی یہ ہے کہ بیس مثقال سونے میں نصف مثقال سونا دیا جائے اور دوسو درہم چاندی میں پانچ درہم چاندی اور چالیس بکریوں میں ایک بکری اور پانچ اونٹوں میں ایک اونٹ یا کفارات میں اطعام ستین مساکین وغیرہ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں صاحب زکوٰۃ وکفارہ کو اختیار ہے چاہے منصوص علیہ ادا کردے یا اس کی قیمت ،تو امام صاحب نے بعد تعیین کے پھر بھی عقل سے کام لیا۔اس کا جواب یہ فرمایا کہ امام صاحب محض عقل غیر مستند الی النص سے یہ بات نہیں فرماتے بلکہ اس بارہ میں ان کے پاس دلیل نص ہے جس کی طرف قیاس مستند ہے مثلاً نماز کا بالتعیین حکم ہے تو اس کی مصلحت اپنی عقل سے یہ قرار دے کر کہ مقصود حق تعالیٰ کی یاد ہے،کوئی اور طریقہ یاد کا اپنی رائے سے تجویز کرلینا جائز نہیں ہوسکتا جیسا کہ بعض جاہل صوفیہ کہتے ہیں کہ نماز کی ضرورت نہیں حق تعالیٰ کی یاد چاہیے خواہ کسی طریقہ سے ہو کیوں کہ مقصود نماز سے یہی ہے۔تو خلاصہ فیصلہ کی تقریر کا یہ نکلا کہ جن احکام میں قیود اور خصوصیات زیادہ ہوں گے،ان کے مصالح اکثر غامض ہوں گے،اور ان کے ادراک کے لئے عقل کافی نہیں،ان کے معلوم کرنے کے لئے قوت قدسیہ کی ضرورت ہے۔برخلاف اس کے جن احکام میں کلیت اور اطلاق کی شان غالب ہے،ان کے مصالح عقلیہ بہت واضح ہوتے ہیں،یہاں تک کہ عوام کے بھی ذہن میں وہ آجاتے ہیں۔پھر فرمایا کہ میری رائے میں اس فیصلہ سے دونوں قولوں میں تطبیق ہوتی ہے۔کیوں کہ جو لوگ شرائع میں مصالح عقلیہ نہیں بتلاتے اس سے ان کا یہی مطلب معلوم ہوتا ہے کہ مصالح عقلیہ سمجھ میں نہیں آسکتے۔ورنہ یہ موٹی بات ہے کہ خدا تعالیٰ جو کہ حکیم ہیں،ان کے احکام میں یہ کیوں کر ہوسکتا ہے کہ مصالح عقلیہ نہ ہوں، اور کونسا وہ مسلمان ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہو۔لہٰذا ضرور ان کے قول نقل کرنے میں غلطی ہوئی۔ان کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن کے احکام میں قیود اور خصوصیات زیادہ ہیں اور جن میں جزئیت کی شان غالب ہے ان کی مصالح بوجہ غامض ہونے کے سمجھ میں نہیں آتے۔دوسرے وہ لوگ ہیں جو (اس کے قائل ہیں کہ۔ف) شرائع میں مصالح عقل سے سمجھ میں آجاتے ہیں مثلاً یہ حکم ہے کہ عبادت کرو یا سچ بولو واقعی اس کی مصلحت ہر شخص سمجھ سکتا ہے اور اگر یہ حکم ہو تو فلاں موقعہ پر جھوٹ بولو اس کی مصلحت ہر شخص کی سمجھ میں نہیں آسکتی یا مثلاً وضو میں چار مواضع کا دھونا فرض ہے۔ظہر میں چار رکعتیں پڑھنی چائیں پہلے قیام ہو پھر رکوع پھر سجود یا مثلاً چالیس واں حصہ زکوٰۃ کا ادا کرو۔ ان احکام کی حکمتیں عقل سے سمجھ میں نہیں آتیں۔اس خواب سے یہ اصول مستنبط ہوا کہ جس حکم میں جتنی

قیود اور خصوصیات زیادہ ہوں گے۔اتنی ہی اس کی مصلحتیں غامض ہوں گی اور سمجھ میں کم آئیں گی اور جتنی اطلاق اور کلیت کی شان ہوگی اتنی ہی اس حکم کی مصلحتیں آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکیں گی۔ پھر فرمایا کہ رات مجھے خوب چین اور سکون کے ساتھ نیند آئی تھی اور جس وقت اٹھا ہوں طبیعت ہشاش بشاش تھی اس لئے بدخوابی کا بھی شبہ نہیں ہوسکتا۔رات بھر میں یہی دیکھتا رہا اگر صبح ہی اٹھ کر میں لکھ لیتا تو اچھا ہوتا کیوں کہ اس وقت سب تفصیل یاد تھی۔لیکن چوں کہ میرا حافظہ اچھا نہیں رہا اس لئے صرف خلاصہ یاد رہ گیا ہے۔لیکن جو کچھ میں نے بیان کیا ہے وہ بہت احتیاط کے ساتھ بیان کیا ہے اور بہت کم بیان کیا ہے۔احقر (خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوری رحمہ اللہ) اس کو بوجہ اضمحلالِ طبیعت کے بہت سست اور آہستہ آہستہ قریب قریب دن بھر لکھتا رہا اس پر ہنس کر بطور مذاق کے فرمایا کہ میری تو رات بھر اس میں گذری آپ کا دن بھر اس میں گذر گیا۔

۲ جمادی الاول ۱۳۳۵ ہجری (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷-حسن العزیز جلد اول ص ۳۱۷ تا ۳۲۰)

غلطی (۲) مذکورہ مصالح اگر دوسرے اسباب سے حاصل ہوسکیں تو احکام شرعیہ کو لایعنی قرار دینا:

اور سیدھی بات یہ ہے کہ ''مصالح کا اختراع جو راجع الی الدنیا ہیں، درپردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔''

شرائع واحکام میں حِکَم واسرار یقیناً ہیں۔اور حکماء امت کو ان پر اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی لیکن مدار امتثال وہ اطلاع نہیں ہے اگر اطلاع بھی نہ ہوتی تاہم واجب الامتثال ہے۔اس کے علاوہ اطلاع بھی ظنی اور تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے اور اس کا کچھ تعجب بھی نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو انتظامات خانگی کی لم نہیں معلوم ہوسکتی۔جب کہ احکام میں فرق خالق اور مخلوق کا ہے اور یہ فرق غیر متناہی ہے۔

جن احکام کی وجہ عقلی نہیں سمجھ میں نہیں آئی، وہ عقل کے خلاف نہیں کیوں کہ عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے، عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔

(احکام شریعت کے مصالح اور اسرار کے متعلق مختصر لیکن اصولی گفتگو مائۃ دروس میں درج ہے جو یہاں ذکر کی جاتی۔ف)

فی علم اسرار الاحکام: علم اسرار احکام کے بیان میں:

وبہ ینطبق المنقول علی المعقول والقول الجملی فیہ ان الطہارۃ شرعت لزوال

الثقل والكسل وانشراح الروح وان الصلوة شرعت لذكر الله ومناجاته والزكوة دفع لرذيلة البخل وكفاية لحاجة الفقراء والصوم لقهر النفس والحج لتعظيم شعائر الله والقصاص للزجر عن القتل والحدود والكفارات شرعت زواجرعن المعاصى والجهاد شرع لاعلاء كلمة الله وازالة الفتنة وان احكام المعاملات والمناكحات شرعت لاقامة العدل فيهم وبعض الاطعمة الذى نهى عنه اما لنجاسة وقذارته اولكونه مرثاً للاخلاق الردية والسبعية والايذاء ونحوها من المعانى المضادة للمزاح الانسانى وحرم المسكر لا فساده العقل الذى خص به الانسان وحرم بعض اللباس والزينة والا وانى لماكان المقصود منه الفخر واراءة الغنى اولكونه خلاف الفطرة الانسانية وحرم التصوير لمافيه من فتح باب عبادة الاصنام ونهى عن اقتناء بعض الحيوانات لما فيها من طبائع الشياطين من الخبث والايذاء الى غير ذلک من المصالح المرعيةفى الاحكام.

ترجمہ:اسی علم سے منقولات معقولات کے ساتھ مطابق ہوجاتے ہیں۔اجمالی بیان اس کا یہ ہے کہ طہارت مشروع ہوئی ہے سستی اور کسل دور ہونے اور انبساط روح کے لئے اور نماز مشروع ہوئی ہے ذکر الٰہی اور حق تعالیٰ سے عرض معروض کرنے کے لئے اور زکوۃ بخل کا عیب دور کرنے کے لئے اور محتاجوں کی حاجت پوری ہونے کے لئے اور روزہ نفس کو مغلوب کرنے کے لئے اور حج شعائر اللہ کی تعظیم کے لئے۔شعائر یاد دلانے والی چیزیں (جیسے کعبہ،عرفات،صفا،مروہ وغیرہ) اور خون کا بدلہ لینا قتل سے روکنے کے لئے اور سزائیں اور کفارے مشروع ہوئے ہیں جرائم سے روکنے کے لئے اور جہاد مشروع ہوا ہے اعلاء کلمۃ اللہ اور شرک کے انسداد کے لئے اور معاملات کے اور ازدواج کے احکام مشروع ہوئے لوگوں میں عدل انصاف قائم کرنے کے لئے اور بعض کھانے کی چیزیں منع کی گئیں تو ناپاک ہونے اور گھن کی چیز ہونے کی وجہ سے (جیسے پیشاب پائخانہ کہ نجس ہیں اور جیسے کیڑے مکوڑے کہ گھنونی چیز ہیں) یا اس وجہ سے کہ بری عادت (یعنی (ان حکمتوں سے۔ف) تقریب الی الفہم ہوجاتی ہے نہ یہ کہ انہیں مصلحتوں کی وجہ سے احکام شرعیہ مقرر ہوئے ہیں جیسا اہل فطرت سمجھتے ہیں حق یہ ہے کہ علت ہر حکم کی امر باری تعالیٰ ہے ہاں حکمت اس کے تابع ہے) اور درندہ پن اور ایذا رسانی وغیرہ۔ باتیں (جیسے درندوں کا گوشت) پیدا کرنے والی ہیں جو انسانیت کے خلاف ہیں اور نشہ حرام ہوا اس وجہ سے کہ وہ عقل جیسی چیز کو

خراب کرتا ہے جس کی وجہ سے انسان کو (تمام مخلوقات پر) خصوصیت حاصل ہے اور بعض لباس اور زینت کی چیزیں۔ (جیسے مرد کو ریشم پہننا کہ تفاخر کے سوا اس کا حاصل کچھ نہیں کیوں کہ مرد کو لباس سے غرض آسائش اور ستر کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے اور ریشم میں دونوں نہیں) اور بعض برتن منع ہوئے اس وجہ سے کہ ان کی وضع فخر اور تونگری ہی دکھانے کے لئے ہے یا اس وجہ سے کہ وہ فطرت انسانی کے خلاف ہیں اور تصویر حرام ہوئی اس وجہ سے کہ اس سے بت پرستی کا سلسلہ چلتا ہے اور بعض جانوروں کے پالنے سے منع کیا گیا اس وجہ سے کہ ان جانوروں میں شیطانی عادتیں ہیں نجاست اور ایذا رسانی وغیرہ وغیرہ اور بہت سی مصلحتیں جو احکام شرعیہ کے اندر رکھی ہوئی ہیں۔ (مائۃ دروس ص ۴۰ تا ۴۲)

انتباہ سیزدہم پر تمہیدی گفتگو

یہ انتباہ معاملات اور سیاسات سے متعلق ہے اس میں غلطی یہ کی جاتی ہے کہ:

معاملات و سیاسات کو دین و شریعت کا جزء نہیں سمجھتے بلکہ محض تمدنی امور سمجھ کر اس کا مدار رائے و مصلحت زمانہ پر سمجھ لیا جاتا ہے، اور اس میں اپنے کو تصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے۔ اسی بناء پر ربوٰ (سود) تک کے حلال کرنے کی فکر ہے حالاں کہ یہ اصول یاد رکھنے کے قابل ہے کہ:

☆ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے، نہ ہونے کا معیار وعدہ ثواب یا وعید عذاب ہے۔

☆ اور یہ کہ وہ مسائل جو غیر منصوص ہیں اور مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہوئے، وہ بھی جزء شریعت ہیں۔

☆ نیز یہ کہ غیر مجتہدین کی رائے معتبر نہیں اور اس دور میں کوئی مجتہد نہیں۔ (دیکھو انتباہ سوم غلطی چہارم و پنجم و انتباہ ہفتم غلطی اول و چہارم)۔

اس کے علاوہ اس انتباہ میں جن احکام شرعیہ کے متعلق غلطیوں کی اصلاح کی طرف توجہ دلائی گئی ہے وہ یہ ہیں: طلاق، ربوا، تجارت کی جدید صورتیں مثلاً بیمہ، ملازمت کی نئی شاخیں، میراث، مقاتلہ حربیین، (جہاد)۔

اس کے بعد یہ شبہ کہ شریعت کے بعض احکام مضر تمدن ہیں اس کے جواب کے لئے انتباہ سوم متعلق غلطی پنجم کا حوالہ دیا گیا ہے جس کے تحت مذکور ہے کہ یہ تمدن کی خرابی اور معاشرت کا فساد ہے حکم شریعت کا نقص نہیں۔

اور آخر میں اصل مرض کی تشخیص یہ کی گئی ہے کہ مدعیانِ خیر خواہیِ اسلام کی عادت یہ ہے کہ مبانیِ اعتراض پر مطالبۂ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر لیتے ہیں اور حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ

دوسرا حکم محرّف بھرتی کرنا چاہتے ہیں۔ اوراس خرابی کی اصل جڑ حب دنیا اور تملق اہل دنیا ہے یہی وجہ ہے کہ یہ اہل دنیا اگر اصول اسلامیہ کو تسلیم کرلیں تو محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی اعتراض کو غلط بتانے لگیں گے۔ قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضائے اہل دنیا کی۔

انتباہ سیزدھم

متعلق معاملاتِ باھمی وسیاسات

اس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات وسیاسات کو دین وشریعت کا جز ونہیں سمجھتے محض تمدنی امور سمجھ کر اس کا مدار رائے ومصلحتِ زمانہ پر سمجھا جاتا ہے اور اس میں اپنے کو تصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے۔

مغرب کا فکری بگاڑ سلسلے وار ہے پہلے یہ کہا گیا کہ قوموں کی افتادگی اُن کے اندرونِ حرکت اور فعلوں سے ہوتی ہے، نہ کہ کسی آسمانی ارادہ یا فرمان سے۔'' پھر یہ کہا گیا کہ ''اخلاق اور مذہب میں آپس کا کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے اور اِس طرح یہ ممکن ہے کہ مذہب کی مدد کے بغیر ایک مثالی زندگی بسر کی جاسکتی ہے۔'' اِس سے اُن مسلمانوں کی غیرتِ قومی کو جوش میں آیا جو اپنی وضعداری کے سبب مذہب کے حامی تھے۔ اور اِس بات نے انہیں آمادہ کیا کہ وہ مذہب کی تشریح اُسی ''مثالی زندگی'' کے مطابق کر ڈالیں جسے یورپ کے ''خدا پرستوں'' (Deists) نے اپنے اُصولِ فطرت یعنی کائنات پر تسلط پانے اور خدا کے احکام سے فرار اختیار کرنے کی ذہنیت کے تحت متعارف کرایا ہے۔ اِس تقلید کے تحت یہ قرار پایا کہ چوں کہ ''فطری مذہب'' کی رو سے انسان اپنی ذمہ داری کو عمومی اخلاقی قانون میں ضرور پہچانتا ہے'' لٰہذا احکام نبوت کو معاشی ومعاشرتی امور سے کوئی سروکار نہیں ہونا چاہیے۔ یہ سبق یارپ سے پڑھنے کے بعد سرسید نے شاہ ولی اللہ پر یہ اعتراض کیا کہ انہوں نے فرائضِ نبوت کو معاشرتی امور سے بھی کیوں کردیا؟ حالی اور شبلی نے بھی اِس باب میں سرسید احمد خاں کا اتباع کیا۔ البتہ بعض لوگوں نے اصولاً اور صریحاً احکامِ اسلام ہونے اور جزءِ شریعت ہونے سے انکار تو نہیں کیا، لیکن اُن کے اِس قسم کے اقوال نے۔ کہ

''اصول میں سخت اور فروع میں لچکدار'' ہونا چاہئے۔ معاشرات وسیاسات میں ہر طرح کی مداہنت اور فکری وفقہی تلفیقات کو روا رکھا۔ پہلے طبقے کے لوگ ایسے امور کو مصلحتِ زمانہ اور انسان کی پسند وناپسند سے متعلق گردانتے ہیں اور اسی بناپر ربوا تک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں اور علماء کو بھی اس کی رائے دیتے ہیں اور ان کے قبول نہ کرنے پر غیض وغضب کو کام فرماتے ہیں اور ان کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔

لیکن قرآن ایسی شکلوں کو وجوہِ باطلہ سے تعبیر کرتا ہے ''لَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ میں اس کی نشاندہی موجود ہے، چنانچہ ''لَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ فرمانے سے اشارہ اِس طرف ہے کہ جب کسی کا مال تلف کروگے، تمہارا مال تلف ہوگا، خواہ دنیا میں یا آخرت میں۔...... حضرت تجربہ ہوا ہے کہ جو لوگ مال وجوہِ باطلہ سے حاصل کرتے ہیں، دنیا میں بھی اُن کا بھلا نہیں ہوتا۔ (اشرف التفاسیر ج۱،ص۱۷۱)

غلطی نمبر(۱) کسی چیز کے جزءِ شریعت ہونے کے معیار سے ناواقف ہونا:

خوب سمجھ لینا چاہئے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کرلیا جاوے تاکہ اس کا آسانی سے فیصلہ ہوجاوے سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے وعدۂ ثواب یا وعید عذاب۔ اس کے بعد اَب قرآن وحدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو۔ جابجا ان ابواب میں ثواب عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔ پس جب معیار محقق ہے اب جزو شریعت ہونے میں کیا شبہہ رہا انتباہ سوم کی غلطی چہارم پنجم کے ضمن میں اس کا مفصل ذکر ہوچکا ہے۔

کہ مصلحتِ زمانہ اور انسان کی پسند وناپسند کو اولین ترجیح قرار دیتے ہوئے ایسے لوگوں نے ''احکام نبوت کو صرف امور معادیہؔ کے متعلق سمجھا اور امور معاشیہ میں اپنے کو آزاد ومطلق العنان قرار دیا۔ (لیکن) نصوص اس کی صاف تکذیب کررہی ہیں **قال اللّٰہ تعالی وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ الخ** اس کا شانِ نزول ایک امر دنیوی ہی ہے اور جس حدیث تابیر سے شبہ پڑ گیا ہے اس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے ومشورہ کے فرمایا جاوے نہ جو کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے۔ اور تقریبِ فہم کے لیے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حُکّامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں تو کیا حاکمِ حقیقی کو اس کا حق نہیں۔''

ف: اور وہ یہ ہے کہ ''احکام نبوت کو صرف امور معادیہؔ کے متعلق سمجھا اور امور معاشیہ میں اپنے کو آزاد ومطلق العنان قرار دیا۔ نصوص اس کی صاف تکذیب کررہی ہیں **قال اللّٰہ تعالی وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ الخ** اس کا

شانِ نزول ایک امر دنیوی ہی ہے اور جس حدیث تابیر سے شبہ پڑ گیا ہے اس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے و مشورہ کے فرمایا جاوے نہ جو کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے۔ اور تقریبِ فہم کے لیے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حُکّامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں تو کیا حاکمِ حقیقی کو اس کا حق نہیں۔''

انتباہِ سوم کی چوتھی غلطی یہ تھی کہ حکام نبوت کو معادیات سے متعلق سمجھا گیا اور معاملات میں خود کو آزاد و مطلق العنان سمجھ لی گیا۔ اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکامِ شرعیہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں ہر زمانے میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے۔ (آگے غلطی کا منشا ذکر کرتے ہیں) سو اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے، تب تو اس کا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا اور جب کہ مقصود ہونا اِن کا بھی ثابت ہے، تو اب اس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں۔

غلطی نمبر (۲) قیاس سے ثابت شدہ احکام کو جزءِ شریعت ماننے میں خلجان:

البتہ شاید ان مسائل میں شبہہ باقی رہے جو منصوص نہیں صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں۔ سو اُن کا جزوِ شریعت ہونا انتباہ ہفتم میں بضمن بیان غلطی اول اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا، اسی انتباہ (یعنی ہفتم) میں بضمن بیان غلطی چہارم مذکور ہو چکا ہے۔

ف: انتباہ ہفتم میں غلطی اول کے بیان میں بتایا گیا ہے کہ ''درحقیقت مُثبِتِ حکم نص ہی ہے قیاس اس کا محض مُظہِر ہے۔'' اور غلطی چہارم میں یہ بتایا گیا ہے کہ ''اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استنادالی النص صحیح طریقہ پر نہیں کیا جاتا۔ اور وہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ:

''جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے، ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ میں سے خاص خاص صفات و کیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے، پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم میں اس کے حکم منصوص کی بناء بظن غالب کونسی صفت و کیفیت ہے، پھر اس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو متحقق ہے یا نہیں اگر متحقق ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے۔''

اس کے برخلاف ''اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے، جس کو

خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔ سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعوی ہے جس سے قبح عقلی ثابت ہے۔ اس رائے کی مذمت نصوص واقوال اکابر میں آئی ہے، جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے۔ تو عقلاً ونقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔'' (الانتباہات المفیدہ ص۵۶تا۵۸)

اس تقریر سے ان سب شبہات کا جواب ہوگیا جو تعدد ازواج یا طلاق یا ربوا یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ وغیرہ یا ملازمت کی نئی شاخوں یا میراث یا مقاتلۂ حربیین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔

(۱) تعدد ازواج: سرسید اور ڈپٹی نذیر احمد کی رائے:

ف: ''سید احمد نے کہا اور پھر ڈپٹی نذیر احمد نے اس (شخص) کا اتباع کیا کہ ایک عورت سے زیادہ نکاح کرنا جائز نہیں۔'' (ملفوظات ج۱۵ ص۴۷) اس کی تحقیق یہ ہے کہ:

''تعدد ازواج میں کراہت یا حرمت کا اعتقاد یا دعوی اور اس کی بناء پر آیاتِ قرآنیہ میں تحریف کرنا جیسا کہ اس وقت تقلیدِ ملاحدۂ یورپ بعض مسلمانوں کے لئے اس کا سبب ہوگئی ہے سراسر الحاد و بددینی ہے۔ اصل عمل میں شائبہ (شک) بھی کراہت یا ناپسندیدگی کا نہیں۔ اور نہ اس کا جواز... (یعنی نکاح کا صحیح اور نافذ ہونا عدل کر سکنے کی شرط کا پابند ہے)، بلکہ اگر عدم عدل (انصاف نہ ہوسکنے) کا تیقّن (یقین) بھی ہو تب بھی صحت ونفاذ اس کا یقینی۔''

(اصلاح انقلاب امت ج۲ ص۲۷)

لیکن حقیقت کے برخلاف ''بعض مریدانِ فطرت نے بعض اقوام یورپ کی دیکھا دیکھی دعوی کیا ہے کہ ایک عورت سے زیادہ دوسری تیسری چوتھی عورت سے نکاح جائز نہیں۔ اور منشاء تو اس قول کا استحسان ہے آراء واہواء اہل یورپ کا، لیکن چونکہ اپنے کو اسلام کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔ اس لئے اس دعوے کو زبردستی قرآن میں بھی ٹھونس دیا کہ دو جگہ سے دو آیتیں لیں اور ہر ایک کے معنی میں تحریف کی۔ اس طرح سے اپنا مطلب پورا کیا، چنانچہ آیت ﴿فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا﴾ پس اگر تم کو احتمال ہو اس کا کہ عدل نہ رکھو گے، تو پھر ایک ہی بی بی پر بس کرو۔''

اس سے معلوم ہوا کہ اگر عدل نہ ہوسکے تو اس کے لیے ایک سے زائد نکاح کرنا جائز نہیں۔ یہ ایک مقدمہ ہوا اور دوسرا مقدمہ یہ ہے'' ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾ اور تم سے یہ بھی نہ ہوسکے گا کہ سب

بیبیوں میں برابری رکھو۔'' اس سے معلوم ہوا کہ عدل کی قدرت ہی نہیں۔ مذکورہ دونوں آیتوں'' میں النّساء کو جمع کر کے معنوی تحریف کی ہے۔ چونکہ وہ علمی مضمون ہے، اور اس کے جواب سے احقر اپنی تفسیر میں فارغ ہو چکا ہے۔'' (اصلاح انقلاب امت ج دوم ص ۶۹)

آیت کی تفسیر بیان القرآن میں یہ ہے: ''بعض ہواپرستوں نے دنیوی غرض سے آیاتِ الٰہیہ کے مضمون میں تحریف کی ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ آیت بالکل کثرت ازواج کی نفی کر رہی ہے اس طرح سے کہ یہاں فرمایا کہ'' جب عدل نہ ہو سکے تو ایک پر اکتفاء کرو۔'' اور دوسری آیت میں فرمادیا کہ ''تم سے کبھی عدل ہی نہ ہوگا'' ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾ دونوں آیتوں کے ملانے سے معلوم ہوا کہ ایک سے زیادہ جائز نہیں۔ فقط۔ یہ محض مغالطۂ باطلہ ہے کیوں کہ دونوں آیتوں میں عدل جدا جدا معنوں میں ہے۔ اِس آیت میں تو عدل فی الحقوق الواجبہ ہے۔...... اس آیت میں عدل فی المحبۃ ہے، اور وہ عادۃً قدرت میں نہیں، اس لئے اس کی نفی فرمائی۔ بس اس ہواپرست کے دعویٰ سے اس کو اصلاً مس نہیں؛ بلکہ اس آیت میں بعد نفی عدل کے ارشاد ہے ''فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ'' جس کا حاصل یہ ہوا کہ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ عدل فی المحبۃ نہ ہو سکے گا، بلکہ قلب کو ایک طرف میلان رہے گا، اور اس میلان پر ملامت نہیں، بالکلیہ میلان تو نہ ہو کہ قلب سے بھی اور معاملات اور حقوق میں بھی۔ پس دونوں آیتوں کا مجموعہ یہ حاصل ہوا کہ عدل فی المحبۃ واجب نہیں عدل فی المعاملہ واجب ہے۔'' (بیان القرآن ج ا ص ۱۵۹)

اس تقریر سے ان سب شبہات کا جواب ہوگیا جو تعدد ازواج یا طلاق یا ربوا یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ وغیرہ یا ملازمت کی نئی شاخوں یا میراث یا مقاتلۂ حربیین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔

(۲) طلاق:

طلاق کو حد درجہ معیوب سمجھنے پر مفاسدِ عملیہ متفرع ہوتے ہیں (یعنی عملی زندگی میں خرابیاں پیدا ہوتی ہیں) کہ ایسے لوگ اگر کبھی جوشِ غضب میں مغلوب (بے قابو) ہو کر طلاق دے گزرتے ہیں، تب بھی طوقِ عار (شرمندگی) سے بچنے کے لئے اس کو دبانے کی کوشش کرتے ہیں، اور خواہ شرعاً اس کا تدارک ممکن ہو یا نہ ہو۔ جو ذرا دین کا دعویٰ رکھتے ہیں وہ اول تو اس تدارک کے لئے طرح طرح کی تدبیریں سوچتے ہیں، خواہ چلیں یا نہ

چلیں، مثلاً کسی مجتہد جدید (موجودہ زمانہ میں اجتہاد کا دعوی کرنے والے) سے سن لیا، کہ تین طلاقیں ایک دم دینے سے ایک ہی طلاق ہوتی ہے، جس میں رجعت یا تجدید نکاح بلا حلالہ جائز ہے، بس اس قول کو لے لیا، اور کہتے ہیں کہ آخر وہ بھی تو عالم ہیں، ان کے قول پر بھی عمل جائز ہے، حالانکہ اپنے محل پر ثابت ہو چکا ہے کہ یہ قول بالکل صحیح نہیں اور نہ اس پر عمل جائز ہے۔

(وانظر مانقل فی ردّ المختار عن الفتح فی قول اکثر الطلاق ج۲ص۶۸۸)(اصلاح انقلاب امت ج دوم ص۱۶۰)

(۳) ربوٰ (سود): وجوہِ باطلہ جس کی نشاندہی آیت ''لا تاْ کُلُوا اَموَا لَکُم بَینَکُم بِا لبَا طِلِ میں موجود ہے اُس کی مثالوں میں سے ''ایک سودی معاملہ ہے، جس کے بارے میں یَمحَقُ اللّٰہُ الربوٰ۔ (وارد ہے، چنانچہ) سودی مال جمع ہوتا ہے اور ایک دن مٹ کر رہتا ہے اور حقیقتاً تو مٹتا ہی ہے، صورتاً بھی مٹتا ہے.... اور اگر اتفاقاً کبھی نہ مٹے، تب بھی اِس سے کلامِ الٰہی پر اعتراض نہیں آتا، کیونکہ یَمحَقُ اللّٰہُ الربوا قضیہ مہملہ ہے، جو قوت میں جزئیہ کے ہوتا ہے۔ اگر ایک دفعہ بھی مٹ جائے، تو وہ صادق آجائے گا۔ معنی یہ ہیں کہ سود والے اکثر مٹتے ہیں...... اگر کہیں ظاہراً نہ مٹے، تو اور طریقے سے مٹتا ہے، (کیونکہ۔ف) محق کی قسمیں مختلف ہیں:

ایک یہ ہے کہ مال جاتا رہے، چوری وغیرہ ہو جائے، یہ تو ظاہری محق (مٹنا) ہے۔ اور ایک محق ہے معنوی۔ وہ یہ کہ سود والا مال سے خود منتفع نہیں ہوتا، فاقہ بھر بھر کر عمر ختم ہو جاتی ہے۔ سود لینے کا سبب بخل ہے، جتنا سود لیتا ہے، اتنا ہی بخل بڑھتا جاتا ہے، یہاں تک کہ اپنے تن پر بھی خرچ نہیں کرتا (اشرف التفاسیر ج۱ص۱۷۱)۔''

ربوٰ سے متعلق اپنی رائے پوچھنے پر اظہارِ افسوس:

ایک سلسلہ مضمون پر فرمایا کہ ایک ڈپٹی کلکٹر یہاں آئے تھے، مجھ سے سوال کیا کہ آپ کا سود کے متعلق کیا خیال ہے، یہ سوال کا طرز بھی جدید تعلیم یافتہ لوگوں کا ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے میں نے کہا کہ میرا کیا خیال ہوتا میں تو مسلمان آدمی ہوں مذہبی آدمی ہوں، اللہ ورسول کا جو حکم ہے، وہی خیال ہے وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال فرمایا اور سود کو حرام کر دیا ہے) کہنے لگے کہ فلاں صاحب دہلوی اس آیت کی اور تفسیر کرتے ہیں، میں نے کہا اگر اس کی تفسیر معتبر ہے تو وہ قانون جس سے آپ

فیصلہ کرتے ہیں مجھکو دیجئے میں اس کی شرح لکھوں گا پھر آپ اس شرح کے موافق فیصلے کیا کیجئے جو یقیناً قانون کے خلاف ہونگے، پھر جب آپ پر گورنمنٹ اعتراض کرے یہ کہہ دیجئے کہ یہ فیصلہ فلاں شخص کی شرح ہے جو لکھا پڑھا ہے، اس پر جو جواب آپکو گورنمنٹ کی طرف سے ملے گا وہی جواب میری طرف سے ہے اور جن کا آپ نام لے رہے ہیں وہ کیا جانیں کہ تفسیر کسے کہتے ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت/ الافاضات الیومیہ ج۴، ص۲۹۴)

''بعضے لوگ ایسی ضروری اور واضح چیزوں سے بے خبر ہیں جن کا تعلق عقائد وایمان سے ہے الہ آباد میں ایک بیرسٹر تھے مولوی کے لقب سے مشہور تھے انہوں نے مولانا محمد حسین صاحب الہ آبادی سے کہا اب تو مسلمانوں کو سود لینے کی ضرورت ہے علماء کو چاہئے کہ اب اس کی اجازت دے دیں۔ اس پر مولانا نے کہا کہ سود کو تو خود اللہ تعالے نے حرام فرمایا ہے علماء کو حلال کرنے کا کیا اختیار ہے اور ان کو وہ آیت تحریم کی پڑھ کر سنائی گئی ﴿اَحَلَّ اللّٰـهُ الْبَيْـعَ وَحَـرَّمَ الـرِّ بٰو﴾ اللہ نے خرید وفروخت اور تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔ف) بیچارے چونک اٹھے اور دونوں ہاتھوں سے اپنا منہ پیٹا کہ توبہ توبہ اور کہا کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں تھا کہ سود کو خدا تعالی نے حرام فرمایا ہے۔ میں تو یہ سمجھتا تھا کہ مولویوں نے یہ مسئلہ گھڑ رکھا ہے۔ یہی اس کو بدل بھی سکتے ہیں۔ حضرت یہ حالت ہے دینی معلومات کی کہ بیرسٹر تھے اور یہ خبر نہ تھی کہ یہ دین کا حکم ہے یا مولویوں نے اپنے گھر سے مسئلہ بنا رکھا ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ جلد۴/ص ۳۰۸)

''بعض نیچری جوازِ ربوٰ فی دار الحرب کی روایاتِ فقہیہ سے تمسک کر کے سود لینے کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ نیت فقہ پر عمل کرنے کی نہیں بلکہ اپنے ہوائے نفس کے موافق پا کر اس کو آڑ قرار دیتے ہیں ......انہیں تو صرف اتباع ہوا مقصود ہے۔'' (ملفوظات جلد۱۳، مقالات حکمت جلد۲ ص ۲۳۴)

سودی معاملہ دار الحرب میں بھی جائز نہیں:

''حدیث میں جو آیا ہے کہ **لاربوٰا بین المسلم والحربیی فی دار الحرب**'' اس سے ربوٰ کے جواز پر استدلال نہی کر سکتے۔ کیونکہ اس کی ترکیب کے دو معنی ہوا کرتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ لامضائقۃ فیہ، دوسرے یہ کہ **لا يُتَحَقَّقُ حَقيقته و لا يترتب جميعُ احكامه** '' مثلاً لا ربوٰ کے اگر یہ معنی ہوں کہ ان میں ربوٰ کی حقیقت ہی مرتب نہیں تو اس کا اثر غایۃ مافی الباب یہ ہوگا کہ اس پر جمیع احکام مرتب نہ ہوں گے۔ مثلاً وہ واجب الردنہ ہو اور

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ربوٰ کے دوسرے آثار بھی مرتب نہ ہوں۔مثلاً گنہگار رہونا کہ اس کا تحقق باوجود عدم تحقق حقیقت ربوی کے بھی ہوگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خود فقہا نے بھی **لا ربوا بین العبد وسیدہ** میں عدم تحقق حقیقت مانا ہے۔لیکن ارتکاب صورت ربوی سے دونوں گنہگار ہونگے۔اس کی نظیر یہ ہے کہ **لا صلوٰۃ الا بطھور**. اس میں نفی کے معنی یہی ہیں کہ بدون وضو حقیقت صلوۃ متحقق نہ ہوگی لیکن باوجود اس کے اس طرح نماز کی ہیئت سے اس پر گناہ ہوگا علی ھذا۔**لا نکاح بین المحارم** میں بھی یہی مراد ہے۔جس کا اثر یہ کہ وجوب مہرو فرضیت نفقہ نہ ہوگا۔لیکن نفس اس فعل سے ضرور گناہ ہوگا۔نیز **لا صوم یوم عید** میں بھی یہی ہے اور **لا رضاع بعد الفطام** میں بھی یہی معنی ہیں کہ حقیقت رضاع کا تحقق نہ ہوگا۔چنانچہ حرمت رضاع ثابت نہ ہوگی۔لیکن بعد مدت رضاع کے دودھ پلانا گناہ ضرور ہوگا۔پس جب حدیث لا ربوٰ الخ.اس معنی کہ محتمل ہے اور خود حدیث میں اس کے مؤیدات ونظائر اس قدر موجود ہیں تو اس حدیث کی وجہ سے حلت ربوٰ پر استدلال کافی نہ ہوگا۔'' (ملفوظات ج ۱۳ ،مقالات حکمت ج ۲ ص ۱۶۹۔ف)

تجارت کی جدید صورتیں:

ف:معاملات وتجارت کی بعض صورتوں کے شرعی احکام کے باب میں حضرت مولانا تھانوی سے کسی صاحب نے مکاتبت کی تھی،سوال اور جواب کی شکل میں ایک مکتوب اور اس کا جواب یہاں درج کیا جاتا ہے:

عموم بلوی امور اختلافیہ میں ہوتا ہے:

سوال:''جس قدر باتیں حضورؐ نے سود کی لکھی ہیں اور بیع سلم کے ناجائز ہونے کے بارے میں وہ اتنی زیادہ ہیں کہ بہت ہی خوف معلوم ہوتا ہے۔شاید ہی کوئی کوئی کہیں بچا ہو۔جن لوگوں کو ہم عام طور سے مذہبی پابند سمجھتے ہیں وہ بھی عموماً اس میں پھنسے ہوئے ہیں،جب یہ باتیں اس قدر عام ہوگئی ہیں تو ان کے کرنے سے عذاب میں کچھ تخفیف ہے یا نہیں؟ایک مولوی صاحب کہتے تھے کہ فقہ میں ایک مسئلہ ایسا ہے کہ جس سے لوگوں کی آسانی کا خیال بھی کیا جاتا ہے۔انہوں نے مثال دی تھی کہ سور کے بال اور جسم وغیرہ سب حرام ہیں،لیکن جوتا سینا اس کے بال سے جائز ہے۔کیوں کہ اس سے ٹانکا عمدہ اور سخت لگتا ہے۔اور ایک بات یہ کہی تھی کہ جب لوگ عام طور سے ایک کام کرنے لگیں اور وہ بہت برا نہ ہو تو اس میں زیادہ سختی نہیں کرنی چاہئے۔جس کو انہوں نے کہا تھا عموم بلوی۔تو کیا اس قسم کی خرید وفروخت میں اب آسانی کی اجازت ہوسکتی ہے یا نہیں؟یا یہ پورا سود حرام ہے،اور اس قسم کے ہر

ایک لین دین میں سخت عذاب ہے۔

جواب: اوپر جواب گزر چکا ہے (یعنی ''قانون میں تو یہی ہے اور یوں اس شخص کی خاص حالت پر نظر فرما کر رعایت فرمانا، یہ دوسری بات ہے، جس کا وعدہ یا دعوی کوئی نہیں کرسکتا۔ جیسا کہ عدالتوں میں شب وروز اس کے نظائر مشاہدہ میں آتی ہیں'' ۔ف) اور وہ مولوی صاحب جو فرماتے ہیں صحیح ہے، مگر عام نہیں ہے۔ ورنہ چاہئے کہ غیبت وخیانت وغیرہ سب سہل ہوجائیں۔ چنانچہ انہوں نے یہ قید خود بھی لگائی کہ بہت برا نہ ہو تو کیا سود بہت برا نہیں ہے، اور کوئی شخص سود کو سود ہی نہ سمجھے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سود نہ رہے اور سور کے بال کی نظیر بھی اس بات کو بتلا رہی ہے کہ یہ ایسے امر میں ہے جس میں کوئی نص نہ ہو، اور عموم بلوی بھی امور اختلافیہ میں ہوتا ہے۔ اب تم بجائے آسانی کی کوشش کے شرعی قانون یاد کرنے اور عمل کرانے کی کوشش کرو۔''

(ملفوظات حکیم الامت جلد۱۲، مقالات حکمت جلد اول ص ۱۴۱ تا ۱۴۳)

بیمہ:

''عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب اور جوئے سے منع فرمایا۔ الخ (ابوداؤد)....ف۔ شراب میں سب نشہ کی چیزیں آگئیں اور جوئے میں بیمہ ولاٹری وغیرہ سب آگئی۔''

(حیوٰۃ المسلمین ص ۳۱۴)

''ایک صاحب نے دریافت کیا کہ عمر کا بیمہ، جس کی صورت یہ ہے کہ کمپنی مثلاً دس برس تک کا بیمہ کرے اور دس روپیہ ماہوار اس شخص سے لے، تو اگر وہ دس برس کے اندر مرجائے تو کمپنی ایک ہزار روپیہ اس کے وارثوں کی دے گی اور اگر وہ دس برس تک زندہ رہا تو ایک ہزار روپیہ اس کو دے گی۔ یا صورت جائز ہے یا نہیں؟ فرمایا کہ یہ جائز نہیں۔ یہ بالکل قمار کی صورت ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج ۱۳، مقالات حکمت ج دوم ص ۱۴۶)

(۵) ملازمت کی نئی شاخیں:

ف: اس باب میں ایک صاحب کا سوال اور حضرت کا جواب صائب الکلام فی حکم الحرام کے عنوان کے تحت بوادر النوادر میں درج ہے اسے یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

صائب الکلام فی حکم الحرام:

سوال: ''ایک مسئلہ بہت روز سے دریافت کرنا چاہتا تھا، اب کے زبانی بھی موقع نہ ملا، وہ یہ ہے عدالتی

عہدے، خواہ تنخواہ دار ہوں مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلکٹری، تحصیلداری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہاں تک جائز ہے؟ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر یہ عہدے سرے سے نہ قبول کیے جائیں تو امت اسلامیہ ہی کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہیں، جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا، ورنہ الگ دریافت کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔''

الجواب: '' میں نے اس کے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں اس لیے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصراً عرض کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں، لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دے دی جاتی ہے، خواہ نصّاً خواہ اجتہاداً، جیسے اکل میتہ، تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمۂ خاصہ کے لیے ایسے افعال میں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئولہ عنہا بھی داخل کیے جاسکتے ہیں، اگرچہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات ونظائر سے تمسک ممکن ہے، چنانچہ اس کی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے۔ **دفع النائبة والظلم من نفسه اولی إلی قوله ویوجر من قام بتوزیعهم بالعدل وان کان الاخذ باطلا. قوله ویوجر من قام بتوزیعها بالعدل ای بالمعادلة کما غیر فی القنیة ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقته لأنه لو ترک توزیعها الی الظالم رُبَمَا یحمل بعضهم مالا یطیق فیصیر ظلماً علی ظلمٍ ففی قیام العارف بتوزیعها بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر وهذا الیوم کالکبریت الأحمر بل هو اندر. اهـ**

(در مختار ورد مختار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوة)

نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہوجانا دونوں میں مشترک ہے، البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں: ایک منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی ہو یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ۔ سو تحصیل منفعت کے لیے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل (قوت ولذت کے لیے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع لاستماع الوعظ کے لیے آلات لہو وغنا کا استعمال ومثل ذلک اور دفع مضرت کے لیے اجازت ہے۔ جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہادیہ سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔

مثلاً دفع مرض کے لیے دوائے حرام کا استعمال جب کہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو، کیوں کہ بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا، اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اَشد کے توزیع کی کہ وہ بھی ظلم اخف ہے اجازت دی گئی، پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں سمجھنا چاہئے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے، اور اگر عمل کے ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن وراجح سمجھا جاوے تو کفر ہے، جس کو میں نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت ﴿ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون﴾ کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے (وہ یہ ہے ''اور یادرکھو کہ جو شخص خدا تعالیٰ کے نازل کئے ہوئے کے موافق حکم نہ کرے بلکہ غیر حکم شرعی کو قصداً حکم شرعی بتلا کر اس کے موافق حکم کرلے سوایسے لوگ بالکل کافر ہیں''۔ بیان القرآن ج ا ص ۹ ۴۷ ملتان) مگر اس وقت کلام صرف اس وجہ میں ہے جو محض معصیت اور حرام ہے، پس فی نفسہ حرام ہونے کے بعد ان کو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا جاوے تو کسی حال میں جائز نہیں، اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اور اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کرسکیں تو کم از کم تقلیل وتخفیف کرسکیں تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔ واللہ اعلم!

نوٹ: میں نے یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا استدلال سے لکھا ہے جس پر مجھ کو اعتماد نہیں اس لیے مناسب بلکہ واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کرلیا جاوے، اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کے ارشاد نفعل و نستغفر کو معمول رکھیں۔''

۳ رمضان ۵۵ھ۔ (بوادر النوادر جلد دوم صفحہ ۷۹۷، ۷۹۸)

(۶) میراث:

جو تصالح (باہمی صلح) کا طریقہ ہندوستان میں بعض جگہ ہے کہ بہن وغیرہ جس کو حصہ شرعی (میراث وغیرہ سے۔ف) ملتا ہے زبان سے معاف کردیتی ہے۔ سو زبان سے کہہ دینے سے شرعا معاف نہیں ہوتا۔ کیوں کہ ابراء (اپنے حق سے دست بردار ہونا۔ف) اعیان میں نہیں ہوتا۔ بلکہ ہبہ کی ضرورت ہے اور بلکہ وہ بدستور اپنے حق کی مالک رہتی ہے۔ اگر کسی وقت بہن کی اولاد اپنے ماموں پر دعویٰ کرے تو وہ شرعاً اپنی ماں کا حصہ لے سکتی ہے۔ ہبہ کے شرائط اس میں موجود نہیں۔ چنانچہ وہ ہنوز مشاع ہے اور اگر بشرائطہا ہبہ بھی کردیا جائے۔ مگر یہ یقینی

ہے کہ یہ دینا اوپر کے دل سے بوجہ رواج وخوفِ ملامت کے ہوتا ہے اور حدیث شریف میں ہے: **اَلاَ لاَیَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ اِلَّابِطِیْبِ نَفْسِہٖ.** البتہ اگر بہنیں جائیداد اپنے پاس چندے رکھ کر اور اس کا لطف انتفاع دیکھ کر پھر کچھ مدت کے بعد اپنی خوشی سے بھائی کو دے دیں تو یہ دینا البتہ دینا ہے۔(ملفوظات ج ۱۲، مقالات حکمت ج اول ۲۹)

ابی حرہ رقاشیؓ اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سنو ظلم مت کرنا سنو کسی کا مال حلال نہیں بدون اس کی خوش دلی کے۔(بیہقی ودارقطنی)

ف.اس میں جیسے کھلم کھلا کسی کا حق چھین لینا یا مار لینا آ گیا۔ جیسے کسی کا قرض یا میراث کا حصہ وغیرہ دبالینا، ایسے ہی جو چندہ دباؤ سے یا شرم ولحاظ سے لیا جاتا ہے وہ بھی آ گیا۔(حیٰوۃ المسلمین ص ۳۱۳)

مقاتلہ حربیین:

غلام احمد قادیانی اور انکار جہاد: ''ایک مولوی صاحب نے عرض کیا کہ حضرت، مرزا غلام احمد قادیانی نے مسئلہ جہاد کا بالکل ہی انکار کیا ہے۔ کہتا ہے کہ اسلام کبھی ایسی وحشیانہ تعلیم نہیں دے سکتا۔ فرمایا کہ اس سے کسی نے یہ نہ کہا کہ کیا وہ تعلیم وحشیانہ ہے جس پر دنیا کے عقلاء کا اتفاق ہے تمام دنیا کی سلطنتیں اس پر متفق ہیں اور اتفاق بھی محض زبانی ہی نہیں بلکہ عملی صورت میں بھی ہر سلطنت اس پر کاربند ہے۔ وہ یہ ہے کہ آخر باغیوں اور سلطنت کے مخالفوں کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جاتا ہے۔ اس کا یہی جواب ہوسکتا ہے کہ مدافعت کے لئے ایسا کرتے ہیں حفاظت خود اختیاری کیلئے ایسا کرتے ہیں۔ یہی جواب مسلمانوں کے طرف سے ہے کہ جہاد اسلام کی مدافعت کے لئے ہے حفاظت خود اختیاری کے لئے ہے۔ اسلام پھیلانے کے لئے نہیں اگر اسلام پھیلانے کے لئے جہاد ہوتا تو جزیہ مشروع نہ ہوتا۔ سو اس کی کیا وجہ کہ ایک ہی چیز یعنی جنگ مدافعت ایک جگہ یعنی اسلام میں مذموم، دنیوی اغراض میں محمود۔ یہ عجیب فلسفہ ہے کہ وطن پرستی محمود، ملک پرستی محمود، سلطنت پرستی محمود اور اسلام پرستی محمود نہیں ایک ہی چیز کے تم مرتکب ہو اس کو تو مہذب تعلیم کہا جاوے اور اسلام اگر اس کی اجازت دے تو اس کو غیر مہذب اور وحشیانہ تعلیم کہیں آخر مابہ الفرق کیا ہے؟''(دیکھئے ملفوظات ج ۱۴، فیوض الخالق ص ۷۴ تا ۷۶)

''......ایک مولوی صاحب نے مجھ سے دریافت کیا تھا کہ جہاد کی غرض کیا ہے اور اس کے بعد لا اکراہ فی الدین سے اشکال پیش کرنے والے تھے میں نے کہا کہ جہاد اسلام پھیلانے کے لئے نہیں ہے جہاد اسلام کے غلبہ کے لئے ہے کیوں کہ ہمیں تبلیغ اسلام کا حق ہے اور وہ حق دوسروں کے غلبہ کی حالت میں اطمینان کے ساتھ نہیں ہو

سکتا، جب چاہیں اس کو روک سکتے ہیں۔اس لئے اسلام کو غلبہ کی ضرورت ہے اور غلبہ بدون جہاد یا جہاد کے خوف سے ادائے جزیہ کے نہیں ہوسکتا کہنے لگے کہ یہ غرض تو صلح سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔میں نے کہا کہ صلح میں مساوات ہوتی ہے جب چاہیں امن اور صلح کو برباد کردیں اور توڑ دیں اور غلبہ کی حالت میں یہ نہیں ہوسکتا۔خلاصہ یہ ہے کہ جہاد سے مقصود اسلام کا یہ ہے کہ عالم سے فتنہ فرو ہوجائے **حتی لا تکون فتنة ویکون الدین کله لله** میں اس کی تصریح ہے اور فتنہ کا فرو ہونا موقوف ہے اسلام کے غلبہ پر اور غلبہ موقوف ہے جہاد یا خوف جہاد پر۔پھر اس غلبہ کے بعد دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اور تواریخ اس پر شاہد ہیں کہ اور قومیں ایسے غلبہ کے بعد کیا کرتی ہیں اور اسلام کیا کرتا ہے۔''

(دیکھئے ملفوظات ج۱۴، فیوض الخالق ص۷۴تا۷۶)

''علی گڈھ کا پرنسپل ایک انگریز کرنل تھا اس نے ایک رسالہ لکھا ہے کہ ہندوستان میں اسلام زیادہ تر تاجروں سے پھیلا یا صوفیہ سے پھیلا۔یہ قول تو اس کا حق ہے مگر وہ اس میں بھی دھوکہ دینا چاہتا ہے کہ اسلام سے جہاد کو اڑانا چاہتا ہے۔ہاں یہ مسلم ہے کہ اسلام برکت سے بھی پھیلا۔مگر حرکت سے بھی پھیلا........اسی لئے بعض حالات میں جہاد کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ اکثر برکت کی قابلیت بھی حرکت ہی سے پیدا ہوتی ہے اور اسی سلسلہ میں فرمایا کہ جہاد کی غرض یہ ہے کہ کل ادیان پر اسلام کا غلبہ ہو خواہ مقابل کے اسلام سے یا استسلام سے،جس کی صورت جزیہ ہے۔ (یعنی قبول اسلام کے بغیر اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے امن واطاعت کے ساتھ اسلامی حکومت میں رہنا اور اسلامی حکومت کا ان کے جان ومال کی حفاظت کرنا۔ف) باقی یہ مقصود نہیں کہ سب کو مسلمان ہی کیا جاوے۔اور غلبہ اس لئے مقصود ہے کہ اسلام کا کوئی مزاحم نہ ہو۔

اس پر اگر کسی کو شبہ ہو کہ رفعِ مزاحمت صلح سے بھی ممکن ہے،تو یہ اسلئے صحیح نہیں کہ صلح کی صورت میں جب چاہیں گے صلح توڑ دینگے،تو عدم مزاحمت کا احتمال عود کرآوے گا۔ **ویکون الدین کله لله** (مکمل دین اللہ کا ہوجائے) سے یہی مراد ہے اور جہاد کی یہ غرض مدافعانہ جہاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔اور دنیا میں ہر بادشاہ جب اپنا ہی غلبہ چاہتا ہے تو اسلام پر کیا اعتراض ہے۔'' (ملفوظات ج۱۴، فیوض الخالق ص۷۴تا۷۶)

سیف وجزیہ نہ جزائے کفر ہیں، نہ مقصود بالذات:

(۱) عورت اور اپاہج اور شیخ، فانی اور اندھے کا قتل، باوجود اُن کے بقاعلی الکفر، جائز نہیں۔اگر سیف اِکراہ

علی الاسلام کے لئے ہوتی، تو ان کو ان کی حالت پر کیسے چھوڑا جاتا۔(۲) جزیہ مشروع کیا گیا، اگر سیف جزاءِ کفر ہوتی، تو باوجود بقا علی الکفر کے، جزیہ کیسے مشروع ہوتا۔(۳) پھر جزیہ بھی سب کفار پر نہیں۔ چنانچہ عورت پر نہیں، اپاہج اور نابینا پر نہیں، رُہبان پر نہیں۔ اِس سے معلوم ہوا کہ مثل سیف کے، جزیہ بھی جزاءِ کفر نہیں، ورنہ سب کفار کو عام ہوتا۔ جب جزیہ کہ سیف سے اخف ہے، جزاءِ کفر نہیں، تو سیف جو کہ اشد ہے، کیسے جزاءِ کفر ہو گی؟(۴) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو، تو کفار سے صلح بلا شرطِ مال بھی جائز ہے۔(۵) اگر حالاتِ وقتیہ مقتضی ہوں، تو خود مال لے کر بھی صلح جائز ہے۔

اِن اخیر کی دو دفعات سے معلوم ہوا کہ جزیہ جس طرح جزائے کفر نہیں، جیسا دفعہ نمبر۳ سے معلوم ہوا، اسی طرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں، ورنہ صلح بلا مال یا بہ بذل مال جائز نہ ہوتی۔ پس سیف یا جزیہ نہ جزائے کفر ہیں، نہ مقصود بالذات۔

حسب تصریح حکمائے امت (کما فی الہدایہ وغیرہ) سیف کی غرض اعزازِ دین ودفعِ فساد ہے۔ اور جزیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح ان کی حفاظت کرتے ہیں اور اس حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں، تو اس کا صلہ یہ تھا کہ وہ بھی حاجت کے وقت ہماری نصرت بالنفس بھی کرتے، مگر ہم نے قانوناً اس سے بھی سبکدوش کر دیا، اس لئے کم از کم ان کو کچھ مختصر ٹیکس ہی ادا کرنا چاہئے، تاکہ یہ نصرت بالمال اس نصرت بالنفس کا من وجہٍ بدل ہو جاوے۔ یہ اغراض ہیں سیف اور جزیہ کے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جب اعدائے دین سے احتمال، فساد کا نہیں رہتا، سیف مرتفع ہو جاتی ہے، جس کے تحقیق کی ایک صورت قبولِ جزیہ ہے، ایک صورت صلح ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ نصرت بالنفس پر جو کہ عقلاً ان پر واجب تھی، قادر نہیں، ان سے نصرت بالمال بھی معاف کر دی گئی۔

رہا مرتد کا قتل اسلام کی طرف عود نہ کرنے کی حالت میں، سو اس کی حقیقت اکراہ علی قبول الاسلام نہیں ہے، بلکہ اکراہ علی ابقاء الاسلام ہ بعد قبولہ ہے۔ اس کی بنا بھی وہی دفعِ فساد ہے جو اصل مسئلہ سیف کی بنا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ کفر قبل الاسلام کا شر اور ضرر اخف ہے اس لئے اس کا تدارک جزیہ یا صلح سے جائز رکھا گیا اور کفر بعد الاسلام یعنی ارتداد کا شر اور ضرر اغلظ ہے کہ ایسا شخص طبعاً بھی زیادہ مخالف و محارب ہوتا ہے، اور دوسروں کو اس کی حالت دیکھ کر حق میں تذبذب وتردد بھی ہو جاتا ہے۔ نیز اس میں علت ہتکِ حرمت بھی ہے، اس لئے اس کا

تدارک سیف تجویز کیا گیا۔ اور مرتدہ چونکہ عادۃً محارب نہیں ہوتی، صرف تذبذب وہتک کا ضرر اس کے حبسِ دائم سے دفع کر دیا گیا کہ عقوبت میں فطرۃً خاصہ زجر کا ہے۔ بہر حال قانون ،اسلام کا (مع رفعِ تمامی شبہات) اعتراض ازاعتِ اسلام بالسیف کے لئے دافع ہونا ظاہر ہو گیا جو کہ حقیقت شناسانِ اہلِ انصاف کی شفا کے لئے کافی ہے۔

(جلد ۲۳ کمالات اشرفیہ ص ۵۰۱، ۵۰۲ نیز دیکھئے امداد الفتاوی جلد ششم ص ۱۸۷ تا ۱۸۹ درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام)

مسئلۂ صلح کل:

''الٰہ باد میں ایک ولایتی درویش محمدی شاہ نے مجھ سے یہ کہا کہ مولوی ایک آیت کا ترجمہ کرو ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً هُمْ نَاسِكُوْهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْاَمْرِ وَادْعُ اِلٰى رَبِّكَ﴾ الخ۔ میں سمجھ گیا کہ یہ صلحِ کل کے مذہب کو قرآن مجید سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے لَا يُنَازِعُنَّكَ فرمایا لاتنازِعُهُمْ نہیں فرمایا، یعنی اہل باطل کو تو حق نہیں ہے کہ تم سے جھگڑے مگر اہل حق کو یہ حق ہے۔''

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۱- حسن العزیز جلد ۲- جدید ملفوظات ص ۲۸۱)

''بڑے مزہ کا لطیفہ ہے کہ عیسائی لوگ مسئلہ جہاد کے اوپر اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام نے اس کو کیوں رکھا؟ میں کہتا ہوں کہ اپنے پیغمبر سے ہی پوچھو وہ عنقریب آنے والے ہیں وانتظروا انا منتظرون. حضور نے پھر بھی تمہاری رعایت کی ہے کہ جزیہ دے کر بچ سکتے ہو۔ عیسیٰ علیہ السلام نے تو اس کی بھی پرواہ نہ کی۔ ان کے عہد میں دو ہی باتیں ہوں گی یا اسلام یا سیف۔'' (اشرف التفاسیر جلد دوم ۸۹)

عقل صحیح کا مقتضا کیا ہے؟: صلح یا قتال:

''عقل صحیح کا مقتضا ہر حال میں عدل ہے اور وہ منحصر ہے شریعت میں، تو ہر حال میں جو حکم شریعت کا ہو اس کے ماتحت رہ کر آدمی کو رہنا اور کام کرنا چاہیے۔ شریعت کو اپنے مصالح کے تابع نہیں بنانا چاہیے، باقی نہ لڑائی فی نفسہ مقصود ہے نہ صلح، بلکہ ہر چیز کا موقع اور وقت شریعت سے معلوم کر کے عمل کرے۔ صلح اور لڑائی سب اللہ کی رضا کے واسطے ہونا چاہئے، مقصودِ اصلی ہر مسلمان کے کام سے خدا کا راضی کرنا ہے۔''

(ملفوظات - الافاضات الیومیہ: جلد ۸ ص ۲۱۹)

غلطی نمبر (۳) نبی کے زمانے کے معاملات وسیاسات سے متعلق بعض احکام

جنہیں ہم مضر تمدن دیکھتے ہیں موجودہ زمانہ میں وہ جزء شریعت کیسے ہو سکتے ہیں:

اور اگر کسی کو معاملات وسیاسات کے جزوشریعت یا شریعت دائمہ نہ ہونے کا اس سے شبہہ ہو گیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضر تمدن دیکھتے ہیں پس یا تو وہ احکامِ الٰہیہ نہیں ہیں یا اس زمانے کے ساتھ خاص ہوں گے۔ اس کا حل انتباہِ سوم میں بضمن تقریر شبہہ متعلق غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ "اگر واقعاتِ زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کاروائی میں تنگی پیش آتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانے کے مناسب نہیں اس کا حل یہ ہے کہ تنگیِ قانون کا حکم اس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب اس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں۔ سو اس کو کوئی ثابت نہیں کر سکتا۔ اور اس وقت جو تنگی پیش آرہی ہے، اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب ان قلیل عاملوں کو ان کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑے گا، ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی۔ سو اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے نہ کہ احکامِ شریعت۔ جیسے طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے، مگر اس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی، تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ کی تجارت میں ہوئی، اور کہیں تنگی واقع نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہو جاتا ہے۔ تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔"

بہر حال "احکام میں کوئی تنگی نہیں ہے، جہاں تنگی کا وہم ہے، جیسے تحریم محرمات وہاں بھی رحم کی رعایت ہوتی ہے" کہ "بعض حالات میں تمہاری راحت وسہولت ومصلحت کے لیے حرام کو بھی حلال کر دیتے ہیں"۔

(محاسنِ اسلام ص ۹۶)

غلطی نمبر (۴) اپنی رائے سے معنی تراشنا اور احکامِ اسلام کو ان کی اصلیت سے بدلنا:

پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو زبردستی مصالحِ موہومہ پر منطبق کر کے آیات واحادیث کے غلط معنی گھڑیں اور احکام کو ان کی اصلیت سے بدلیں۔

ف: جیسا کہ حالی نے کیا ہے

غلطی نمبر (۵) مخالف سے مطالبۂ دلیل کو بے ادبی سمجھنا:

جیسا مدعیان خیرخواہی اسلام کی عادت ہوگئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبۂ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کرکے خود حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا حکم محرّف بھرتی کرکے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں ﴿وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقاً يَلْوُوْنَ اِلٰى قَوْلِهٖ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾

ف: ”اور بے شک ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ کج کرتے ہیں اپنی زبانوں کو کتاب پڑھنے) میں (یعنی اس میں کوئی لفظ یا تفسیر غلط ملا دیتے ہیں۔تا کہ تم لوگ اس کو کتاب کا جز سمجھو حالانکہ وہ کتاب کا جز نہیں اور کہتے ہیں کہ یہ خدا تعالیٰ کے پاس سے ہے حالانکہ وہ خدا تعالیٰ کے پاس سے نہیں اور اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولتے ہیں ،اور وہ جانتے ہیں۔ممکن ہے کہ تفسیر غلط بیان کرتے ہوں۔اور غلط تفسیر میں..... یہ دعوی ہوتا ہے کہ تفسیر قواعد شرعیہ سے ثابت ہے....اس صورت میں معنیً جز وکتاب ہونے کا دعوی ہوگا...... کیونکہ دوسرے دلائل شرعیہ مظہرِ احکام ہوتے ہیں نہ کہ مثبتِ احکام.....ملحدوں نے اس امت میں بھی حدیث میں تحریف لفظی بھی اور قرآن میں صرف تحریف معنوی کی ہے کیونکہ الفاظ قرآنیہ نصاً محفوظ ہیں (بیان القرآن جلد۱ص ۲۴۵۔مطبع ملتان)

غلطی نمبر(۶) اصل جڑ ،خرابی کی ، دنیا کی محبت اور دنیا داروں کی چاپلوسی کا ہونا:

اور اصل جڑ خرابی کی حب دنیا وتملق اہل دنیا ہے۔میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تملق میں جن مبانی (اعتراض کی بناؤں۔ف) کو تسلیم کرکے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے اگر وہ اہل دنیا ان اصول کو تسلیم کرلیں تو یہ محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی (اعتراض کے منشاء اور بنیاد۔ف) کو غلط بتلانے لگیں گے۔

غلطی نمبر(۷) قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہلِ دنیا کی ،جس میں اہلِ دنیا راضی ہوں ادھر ہی پھر جانا:

غرض قبلۂ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہل دنیا کی۔جس میں رضا ہو ادھر ہی پھر جاویں گے جیسے جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

ف:”فروعی مسائلِ اسلام کو عقل سے ثابت کرتے ہیں اور اس کی خبر نہیں کہ اس طرح جڑ اسلام کی کٹتی جاتی ہے۔اس مرض میں ہمارے بھائی بندبھی یعنی مولوی لوگ بھی مبتلا ہیں اور اس کی وجہ صرف حب شہرت اور بعض میں حب مال۔اور اپنی ضرورتوں کو اہل دنیا کے پاس لیجانا ہے۔ان کو عطایا لینے کے بعد ان سے دینا

پڑتا ہے اوران کی حسب خواہش دین کو سائنس کے ساتھ مطابق کرنا پڑتا ہے ورنہ ان کی نظروں میں وقعت نہ ہواور عطایا میں کمی ہوجائے۔ یہ ہے وہ چیز جس نے ناس کررکھا ہے۔'' (ملفوظاتِ حکیم الامت جلد۲۰۔ حسن العزیز جلد۴ص۱۸۶،۱۸۷)

افادات

معاملات وسیاسات کو دین اور شریعت کا جز نہیں سمجھتے، محض تمدنی امور سمجھ کراس کا مدار رائے اور مصلحت زمانہ پر سمجھا جاتا ہے اوراس میں اپنے کو تصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے اسی بناء پر ربوٰ تک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں۔ حالاں کہ سمجھ لینا چاہئے کہ:

☆ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے، نہ ہونے کا معیار وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب ہے۔

☆ وہ مسائل جو غیر منصوص ہیں اور مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہوئے اوروہ قیاس کسی نص سے منسوب ومستند ہے گویا نص ہی سے ثابت ہے۔ مجتہد کے اجتہاد سے وہ ظاہر ہوگیا ہے اس لیے ایسے مسائل جزء شریعت ہیں۔ (بحوالہ انتباہ سوم، غلطی چہارم پنجم)

☆غیر مجتہد کی رائے معتبر نہیں کیونکہ اس کی رائے مجتہد کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے ماہر کے مقابلہ میں غیر ماہر کی رائے۔ (بحوالہ انتباہ ہفتم، غلطی اول و چہارم)

☆اس دور میں کوئی مجتہد نہیں کیونکہ شرائط اجتہاد موجود نہیں۔ (بحوالہ انتباہ ہفتم، غلطی اول و چہارم)

اصل معیار اور اصول تو یہ ہیں لیکن اس معیار کو نظر انداز کر کے جدید تعلیم وتمدن کے اثر سے درج ذیل مسائل کو تمدنی امور سمجھ کر تصرف کرنے کے درپے ہوتے ہیں:

(ایک عورت سے زیادہ نکاح کے باب میں زیادہ وضاحت سے کلام، اور موٹی فہم کے لیے بھی جواب، ملفوظات میں موجود ہے) فرمایا سید احمد نے کہا اور پھر ڈپٹی نذیر احمد نے اس (شخص) کا اتباع کیا یہ دعوی کیا کہ ایک عورت سے زیادہ نکاح کرنا جائز نہیں اور دلیل یہ پیش کی فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عدل نہ ہو سکے تو اس کے لیے ایک سے زائد نکاح کرنا جائز نہیں ایک مقدمہ ہوا دوسرا مقدمہ یہ ہے وہ دوسری جگہ ہے ''وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ''اس سے معلوم ہوا کہ عدل کی قدرت ہی نہیں۔ ایک تو موٹا جواب ہے کہ اللہ میاں کو اتنے ہیر پھیر کی ضرورت ہی کیا تھی صاف کہہ دیتے کہ ایک سے زائد نکاح جائز نہیں دوسرا یہ کہ چودہ سو برس تک کسی نے اس آیت کو نہ سمجھا حتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی نہ سمجھا آپ ہی نے سمجھا، یہ تو موٹی بات تھی۔ باقی حقیقت دلیل کی یہ ہے کہ ایک تو ہے عدل فی المعاملہ اور ایک ہے عدل فی المحبۃ تو ''فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً''میں جو ممانعت ہے وہ یہ کہ اگر عدل فی المعاملہ نہ ہو سکے۔ تو ایک سے زائد نکاح نہ کرو۔ اور دوسری آیت میں جو ہے''وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا. الآية ''وہاں مراد عدل فی المحبۃ ہے جب یہ اس کی قدرت میں ہے نہیں تو اس پر دوسرا مقدمہ ملاتا ہوں''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا''کہ عدل فی المحبت کا حکم ہی نہیں وہ غیر اختیاری ہے۔ جب میل ہوگا ایک جانب ہوگا تو فرماتے ہیں''فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ ''یعنی محبت کی وجہ سے بعض المیل کی تو اجازت ہے جو کہ عدل فی المعاملہ کو مانع نہیں باقی کل المیل نہ ہو جس سے عدل فی المعاملہ بھی نہ ہو سکے۔ آگے فرماتے ہیں''فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ''ھا ضمیر محال عنہا کی طرف راجع ہے۔ کہ اس کو بالکل معلقہ چھوڑ دو یہ''فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ''صریح قرینہ ہے اس بات کی کہ کل المیل کی ممانعت ہے بعض المیل کی اجازت ہے۔ (ملفوظات ج ۱۵ ص ۴۷ تا ۴۸)

چار نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی حکمت:

چار نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہ حق قضاء وطر بھی اور نکاح کی جو اصل مصلحت ہے یعنی ابتغاء ولد جو موقوف ہے احبال پر، وہ بھی مقتضی اس کو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بار ہمبستری ہوجایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہو کر طہر ہوتا ہے۔ یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا مرد ایک ہفتہ میں ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے۔ یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کرسکتا ہے۔ پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہوں گی تو ہر عورت سے ایک طہر میں ایک بار صحبت ہوگی جس میں عام مصالح متعلقہ جانبین کی رعایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات میں یا تو مرد پر زیادہ تعب ہوکر اس میں قوت تولید کی نہ رہے گی اور یا عورت کا حق ادا نہ ہوگا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اس لئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت میں مخل نہیں ہوسکتا، البتہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کرکے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہیں۔ اس لئے اس حکم میں بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔ (بوادر النوادر: ۸/۷)

ایک سے زائد نکاح میں حکمتیں:

(۱) زنا ایک ایسی بدکاری ہے جو انسان کے دل سے ہر ایک پاکیزگی اور طہارت کا خیال دور کرور کردیتی ہے اور اس میں ایک خطرناک زہر پیدا کردیتی ہے، اس لئے ان لوگوں کے لئے جو قوی الشہوۃ ہیں ضرور کوئی ایسا علاج ہونا چاہئے جس سے وہ زنا جیسی سیاہ کاری میں پڑنے سے بچے رہیں۔ باقی یہ امر کہ قوی الشہوۃ آدمیوں کو ایک سے زیادہ عورت کی حاجت پڑے گی یہ اظہر من الشمس ہے۔

(۲) عورت ہر وقت اس قابل نہیں ہوتی کہ خاوند اس سے ہمبستر ہوسکے کیوں کہ اول تو لازمی طور پر ہر ایک عورت پر ہر ایک مہینہ میں کچھ دن ایسے آتے ہیں یعنی ایام حیض جن میں مرد سے پرہیز کرنا چاہئے۔ دوسرے ایام حمل عورت کے ایسے ہوتے ہیں خصوصاً مرد کی صحبت سے پرہیز کرے اور یہ صورت کئی ماہ تک رہتی ہے۔ پھر جب وضع حمل ہوتا ہے تو پھر کچھ مدت تک عورت کو مرد کی صحبت سے پرہیز کرنا لازمی ہے۔ اب ان تمام اوقات میں عورت کے لئے تو یہ قدرتی موانع واقع ہوجاتے ہیں مگر خاوند کے لئے کوئی امر مانع نہیں ہوتا تو اب اگر کسی مرد کو غلبہ شہوت کا ان اوقات میں ہو تو بجز تعدد ازواج اس کا کیا علاج ہے؟ ہم اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ کثرت سے ایسے مرد ہیں جو ان وقتوں میں دوسری عورت کرنے کے بغیر بھی تقوی کو قائم رکھ سکتے ہیں لیکن ساتھ ہی ہم یہ کہنے

کو تیار ہیں اور کوئی عقلمند اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ دنیا میں قوی الشہوت آدمی بھی موجود ہیں، اور اس قوت کا زیادہ ہونا کسی صورت میں ان کے لیے باعث الزام نہیں ہے۔ پس اگر ان اوقات میں یا اس قسم کے اور وقفات میں دوسری عورت سے نکاح کی اجازت نہ دی جاوے تو پھر اس خواہش کا تقاضا پورا کرنے کے لئے وہ ضرور ناجائز ذرائع استعمال کریں گے۔

(۳) گرم ملکوں میں عورتیں آٹھ، نو، دس سال کی عمر میں شادی کے قابل ہوجاتی ہیں اس لئے ان ممالک میں شادی کا زمانہ عمر کے لحاظ سے بچپن کا زمانہ ہوتا ہے، بیس سال کی عمر میں وہ بوڑھی ہوجاتی ہیں، اسلئے عقل اور خوبصورتی دونوں ایک وقت ان کے اندر جمع نہیں ہوتیں جب خوبصورتی کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ عورت حکومت کرے اس وقت عقل اور تجربہ کا ہونا اس دعویٰ کا مانع ہوتا ہے اور جب عقل اور تجربہ حاصل ہوتا ہے تو خوبصورتی نہیں رہتی اس لئے عورتوں کو لازمی طور پر ایک محکومی کی حالت میں رہنا پڑتا ہے۔ کیونکہ عقل اور تجربہ سے بڑھاپے کے وقت وہ حکومت نہیں کرسکتی جو جوانی اور خوبصورتی میں کرسکتی تھی۔ ہر حال میں عورت بزبان حال اپنے ناکافی ہونے کا اقرار کرتی ہے۔ کیونکہ مرد کو ان دو وصفوں کے جمع کرنے کی ضرورت قدرتی طور پر ہے اور کوئی عورت ان دونوں کی جامع نہیں۔ اس لئے مرد اس ضرورت کو دو عورتوں کے جمع کرنے سے پوری کرتا ہے جن میں سے ایک میں حسن ہو اور ایک میں تجربہ، تاکہ دونوں کے مجموعہ سے اس طرح متمتع ہو، ایک اس کے نفس کو خوش کرے دوسری اس کی خدمت کرے، اس لئے یہ ایک بالکل قدرتی امر ہے کہ ان ممالک میں تعدد ازواج کا رواج ہو۔

(۴) ہر ملک میں مردوں کی نسبت عورتوں کے قویٰ بڑھاپے سے جلدی متاثر ہوتے ہیں بس جہاں مرد کے قوی بالکل محفوظ جیسا کہ وہ اکثر حالات میں ہوتے ہیں اور عورت بوڑھی ہوچکی ہو دوسری عورت سے نکاح کرنا بعض حالات میں مرد کے لئے ایسا ہی ضروری ہوگا جیسا کہ پہلے کسی وقت پہلی عورت سے نکاح کرنا ضروری تھا۔ پس جو قانون تعدد ازدواج سے روکتا ہے وہ مردوں کو جن کے قویٰ خوش قسمتی سے بڑھاپے کی عمر تک محفوظ رہیں، یہ راہ بتاتا ہے کہ وہ ان قویٰ کے تقاضے کو زنا کے ذریعہ سے پورا کریں ایسا قانون عام انسانوں کو حالتوں کے مطابق کیوں کر ہوسکتا ہے۔

(۵) مذکورہ بالا ضروریات تو مردوں کی ہیں مگر خود عورتوں کو بعض وقت ایسی مجبوریاں آپڑتی ہیں کہ اگر ان کے لئے یہ راہ کھلی نہ رکھی جائے کہ وہ ایسے مردوں سے نکاح کرلیں جن کے گھروں میں پہلی عورتیں موجود ہیں

تو اس کا نتیجہ بدکاری ہوگا۔ایک ہی امر پر غور کرو کہ کس طرح ہر سال دنیا کے کسی نہ کسی حصہ میں لاکھوں کی جانیں لڑائیوں میں تلف ہو جاتی ہیں حالانکہ عورتیں بالکل محفوظ رہتی ہیں۔اور ایسے واقعات یعنی جنگوں میں مردوں کی جانوں کا تلف ہونا ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں۔اور جب تک دنیا میں مختلف قومیں آباد ہیں ایسے واقعات ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے۔اور ہمیشہ اس سے مردوں کی تعداد میں کمی ہو کر عورتوں کی تعداد بڑھ جائے گی ایک اسی امر سے اگر یہ بھی فرض کرلیں کہ عورتوں کی تعداد کی یہ زیادتی کسی قوم میں ہمیشہ کبھی نہیں رہتی تاہم اس سے تو انکار نہیں ہوسکتا کہ ایک مدت تک مردوں کی اس کمی کا اثر ضرور رہے گا اب یہ عورتیں جو مردوں کی تعداد سے زیادہ ہوں گی ان کے لئے کیا سوچا گیا ہے۔تعدد ازواج کی ممانعت کی صورت میں ان کا کیا خیال ہوگا؟ کیا ان کو یہی جواب نہیں ملے گا کہ جس کے دل میں مرد کی طرف وہ خواہش پیدا ہو جو قدرت نے فطرت انسانی میں رکھی ہے وہ ناجائز طریقوں سے اسے پورا کرے۔سوچ کر دیکھ لو کہ تعدد ازواج کی راہ کو بند کر کے ان لاکھوں عورتوں کو جو اس طرح لڑائیوں کے سبب سے بیوہ ہوگئیں یا جن کے لئے نکاح کے ذرائع نہیں رہے کیا یہی جواب نہ دینا پڑے گا۔مانعین تعدد (کئی کئی نکاح سے روکنے والوں) پر افسوس ہے کہ ایک غلط اصول کی حمایت میں انسانی ضروریات پر ایک لحمہ کے لئے بھی غور نہیں کرتے وہ نہیں سوچتے کہ تعدد ازواج کے سوائے اور کوئی ایسی راہ نہیں جو ان ضرویات کو پورا کرسکے۔

(۶) گذشتہ مردم شماری میں بعض محاسبین نے صرف بنگال کے احاطہ کے مردوں عورتوں کی تعداد پر نظر کی تھی تو معلوم ہوا تھا کہ عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے جو کہ قدرتی طور پر تعدد ازواج پر ایک بین دلیل ہے جس کو شک ہو علیحدہ علیحدہ مردوں وعورتوں کی تعداد کو سرکاری کاغذات مردم شماری ہند میں ملاحظہ کرلے کہ عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ثابت ہوگی۔

اس کے ساتھ ہی ہم اس امر کی طرف بھی توجہ دلاتے ہیں کہ یورپ میں جس کو سب ممالک سے بڑھ کر تعدد ازواج کی ضرورت سے منزہ ومبرّا سمجھا جاتا ہے عورتوں کی تعداد مردوں سے کسی قدر زیادہ ہے چنانچہ برطانیہ کلاں میں بوئروں کی جنگ سے پہلے بارہ لاکھ انہتر ہزار تین سو پچاس (۱۲۶۹۳۵۰) عورتیں ایسی تھیں جن کے لیے ایک بیوی والے قاعدہ کی رو سے کوئی مرد مہیا نہیں ہوسکتا۔

فرانس میں ۱۹۰۰ء کی مردم شماری میں عورتوں کی تعداد مردوں سے چار لاکھ تیئیس ہزار سات سو نو (۴۲۳۷۰۹) زیادہ۔جرمن میں ۱۹۰۰ء کی مردم شماری میں ہر ہزار مرد کے لیے ایک ہزار بتیس (۱۰۳۲) عورتیں

موجود تھیں۔ گویا کل آبادی میں آٹھ لاکھ ستاسی ہزار چھ سواڑتالیس (۸۸۷۶۴۸) عورتیں ایسی تھیں جن سے شادی کرنے والا کوئی مرد نہ تھا۔

سویڈن میں ۱۹۰۱ء کی مردم شماری میں ایک لاکھ بائیس ہزار آٹھ سوستر (۱۲۲۸۷۰) عورتیں اور ہسپانیہ میں ۱۸۹۰ء میں چار لاکھ ستاون ہزار دوسو باسٹھ (۴۵۷۲۶۲) عورتیں اور آسٹریلیا میں ۱۸۹۰ء میں چھ لاکھ چوالیس ہزار سات سو بانوے (۶۴۴۷۹۲) عورتیں مردوں سے زیادہ تھیں۔

اب ہم سوال کرتے ہیں کہ اس بات پر فخر کر لینا تو آسان ہے کہ ہم تعدد ازواج کو برا سمجھتے ہیں مگر یہ بتا دیا جائے کہ ان کم ازکم چالیس لاکھ عورتوں کے لیے کونسا قانون تجویز کیا گیا ہے۔ کیوں کہ ایک بیوی کے قاعدے کی رو سے اِن کو یورپ میں خاوند نہیں مل سکتے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ جو قوانین انسانوں کی ضروریات کے لیے تجویز کئے جاتے ہیں وہ انسانوں کو ضروریات کے مطابق بھی ہونے چاہئیں یا نہیں؟ وہ قانون جو تعدد ازواج کی ممانعت کرتا ہے ان چالیس لاکھ عورتوں کو یہ کہتا ہے کہ وہ اپنی فطرت کے خلاف چلیں اور ان کے دلوں میں مردوں کے لیے کبھی خواہش پیدا نہ ہو۔ لیکن یہ تو ناممکن امر ہے جیسا کہ خود تجربہ شکایت کر رہا ہے پس نتیجہ یہ ہوگا کہ جائز طریق سے روکے جانے کے باعث وہ ناجائز طریق اختیار کریں گی۔ اس طرح پر ان میں زنا کی کثرت ہوگی اور یہ تعدد ازواج کی مخالفت کا نتیجہ ہے اور یہ امر کہ زنا اس ذریعہ سے زیادہ پھیلے گا خیال ہی خیال نہیں بلکہ امر واقع ہے جیسا کہ ہزار ہا ولد الحرام بچوں کی تعداد سے ثابت ہو رہا ہے جو ہر سال پیدا ہوتے ہیں۔

(۷) نکاح کے اغراض میں ایک یہ بھی ہے کہ مرد عورت ایک دوسرے کے لیے بطورِ رفیق کے ہوں پس اگر کوئی وجہ ایسی پیدا ہو جاوے کہ جس کے سبب سے عورت مرد کے لیے بطور رفیق کے نہ رہے یا اس سے اِس کو وہ خوشی حاصل نہ ہو سکے جو ایسے رفیق سے ہونا چاہئے تو ان صورتوں میں بھی مرد کو دوسرا نکاح کرنے کی اجازت ہونا چاہئے مثلاً اگر عورت کو کوئی ایسی بیماری لاحق ہو جائے جو اس کو ہمیشہ کے لئے یا بڑے بڑے وقفوں کے لیے ناقابل کر دے یعنی اس امر کے قابل نہ رہنے دے کہ خاوند اس سے تعلقات زن وشوئی رکھ سکے تو کوئی وجہ نہیں کہ کیوں نکاح کی اصل غرض کو مرد دوسرے نکاح کے ذریعہ سے پورا نہ کرے؟ جیسا کہ انسانی زندگی کے حالات کا دائرہ وسیع ہے ویسا ہی ان ضروریات کا دائرہ بھی وسیع ہے جو بعض وقت مرد کو دوسرا نکاح کرنے کے لیے مجبور کر دیتی ہیں۔ ہم مانتے ہیں کہ ایسی ضروریات اکثر پیدا نہیں ہوتیں مگر جب واقعی وہ ضرورتیں پیدا ہو جائیں اور یہ ضروری

ہے کہ ہر انسان کے طبقہ میں وہ کم وبیش پیدا ہوتی رہیں تو سوائے تعدد ازواج کے اور کوئی ذریعہ ان کے پورا ہونے کا نہیں۔ پس علاج کو روکنا بیماریوں کو بڑھانا ہے اسی طرح تعدد ازواج اکثر حالات میں طلاقوں کی کمی کا ذریعہ ہوسکتا ہے۔

(۸) قدرت نے عورت کو وہ سامان دیئے ہیں کہ جو مرد کے لیے باعث کشش ہیں اور مرد عورت کے تعلق میں ان فریفتگی اور کشش کے موجبات کی موجودگی ایک نہایت ضروری امر ہے اور صرف اسی صورت میں نکاح بابرکت ہوسکتا ہے کہ ایسے سامان کشش عورت میں موجود ہوں اور اگر عورت میں ایسے سامان موجود نہ ہوں یا کسی طرح سے جاتے رہیں تو مرد کا عورت سے وہ تعلق نہیں ہوسکتا۔ پس ایسی صورت میں اگر خاوند کو دوسری شادی کی اجازت نہ دی جائے تو یا تو وہ کوئی کوشش کرے گا کہ کسی طرح اس عورت سے نجات حاصل کرے اور یا اگر ممکن نہ ہو تو بدکاری میں مبتلا ہوگا اور ناجائز تعلق پیدا کرے گا۔ کیوں کہ جب عورت کی رفاقت سے اسے وہ خوشی حاصل نہ ہوسکے جس کا حصول فطرت انسانی چاہتی ہے تو ناچار اس خوشی کے حصول کے لیے وہ اور ذریعے تلاش کرے گا اور ان صورتوں کے لیے تعدد ازواج ہی ایک علاج ہے اور اسی ذریعہ سے ایک گھرانا خوش حال ہوسکتا ہے۔

(۹) تعدد ازواج کے روکنے سے بعض اوقات نکاح کی تیسری غرض یعنی بقاء نسل انسانی حاصل نہیں ہوسکتی۔ مثلاً اگر عورت بانجھ ہو اور اس کا عقم (بانجھ پن) ناقابلِ علاج ہو تو تعدد ازواج کی ممانعت کی صورت میں قطع نسل لازم آئے گا (کہ اس کی نسل ہی نہ چل سکے اور ساری عمر رویا کرے)۔ یہ بیماری عورتوں میں بہت پائی جاتی ہے اور سوائے تعدد ازواج اور کوئی راہ نہیں جس سے یہ کمی پوری ہوسکے۔ ایسی صورت میں عورت کو طلاق دینے کی کوئی وجہ موجود نہیں (کہ اس کا کوئی قصور نہیں بانجھ پن فطری ہے اختیاری نہیں اس لئے اس بناء پر اس کو طلاق دے دینا اس پر ظلم کرنا ہوگا) اور ممکن ہے کہ عورت ومرد میں ایسی محبت بھی ہو کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوسکتے ہو۔ اس بقاء نسل کا ذریعہ صرف یہی ہے کہ ایسی صورتوں میں مرد کو نکاح ثانیہ کی اجازت دی جائے علاوہ ازیں اور بھی بہت وجوہ ہیں جو تعدد ازواج کی ضرورت کو ثابت کرتے ہیں اور ان سب کو تفصیل سے بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

اصل سبب تعدد ازواج کا بدکاریوں سے بچنا ہے جو لوگ بحثوں میں تعدد ازواج کے مخالف ہیں وہ اندرونی خواہشات اور افعال کا مطالعہ فرماویں۔ جس قوم نے زبان سے، پاک تعدد ازواج کا انکار کیا ہے وہ عملی

طور پر ناپاک تعدد ازواج یعنی زنا کاری میں گرفتار ہوئے ہیں۔ان کی خواہشوں کی وسعت اور دست درازی نے ایک عورت پر قناعت نہ کر کے ثابت کر دیا ہے کہ فطرت میں تعدد اور تنوع کی آرزو ضرور ہے۔خدا تعالیٰ کے قانون کا یہ مقتضی ہونا چاہئے کہ وہ انسان کی وسیع خواہشوں اور اندرونی میلانوں پر مطلع اور حاوی ہو کر ایسی ترتیب اور طرز پہ واقع ہو کہ مختلف جذبات والی طبائع کو بھی تقویٰ اور طہارت کے دائرہ میں محدود رکھے۔

مرد کے لیے تعدد ازواج چار تک محدود ہونے کی وجہ:

مرد کے لیے چار عورت منکوحہ محدود ہونے کی وجہ خدا تعالیٰ کی کمال حکمت و اتمام نعمت و مصلحت پر مبنی ہے۔ہم قبل ازیں لکھ چکے ہیں کہ مرد کو قوتیں اور طاقتیں بہ نسبت عورت کے زیادہ عطا کی گئی ہیں۔اس لیے کئی عورتوں سے ایک زمانہ میں نکاح کر سکتا ہے تعدد ازواج کی مصلحت نکاح کی علت غائی (کسی کام کی وہ وجہ جس کی وجہ سے وہ کام کیا جاوے اور وہ بعد میں اس پر نتیجہ کے طور پر واقع ہو سکے۔) سے معلوم ہو سکتی ہے سو نکاح کی علت غائی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں سب سے اول دائم تقوی وعفت و توالد ہے اور چوں کہ تمام بنی آدم کی قوت یکساں نہیں ہوتی اس لیے خدا نے ان کی طاقتوں و قوتوں کے مناسب ان کے لیے اسباب فراہم کئے ہیں سو جن اشخاص کو ہیجان و توقان شہوت (ناقبل ضبط جوش) زیادہ ہو ان کی حفاظت عفت (پاکیزگی کی حفاظت) کے لیے ہر سال میں چار عورتیں نوبت بنوبت ان کے پاس ہونا چاہئیں اور ایسے آدمیوں کے لیے یہ عدد عین قانونِ قدرت کے مطابق ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ایسا آدمی جب کسی ایک عورت کو نکاح میں لائے گا تو کم از کم یہ عورت اس کے لیے تین ماہ تک کافی ہے،کیوں کہ حمل کی شناخت کم از کم تین ماہ تک مقرر ہے۔پس اگر اس میعاد میں اس عورت کو حمل ٹھہر جائے تو ایسے ہیجان و جوشِ شہوت والا آدمی اگر اس عورت سے صحبت کرے گا تو جنین کے (پیٹ کے بچہ) پر بُرا اثر پڑے گا اور حمل گر جانے کا اندیشہ ہے لہٰذا اس عورت کو آرام دیوے اور اس عورت سے صحبت ترک کر کے دوسری عورت نکاح میں لائے گا اگر دوسری عورت کو بھی تین ماہ تک قرار حمل ہو جاوے تو اس سے بھی صحبت ترک کرنی پڑے گی کیوں کہ اس سے اسقاط حمل کا اندیشہ ہے اور والدین کے شہوانی جوش جنین پر بُرا اثر ڈالتے ہیں۔یہ چھ ماہ ہوئے۔اب تیسری عورت سے نکاح کرے گا۔اگر تیسری عورت کو بھی حمل ہو گیا تو اب اس سے بھی اس کی صحبت ترک کرنی پڑے گی۔یہ نو ماہ ہوئے اب پہلی عورت کا وضع حمل (بچہ پیدا) ہو جاوے مگر وہ

غالبًا تین ماہ تک قابلِ صحبت نہیں ہوسکتی لہٰذا اس کو چوتھی عورت نکاح میں لانی پڑے گی اب چوتھی عورت کے حمل کی شناخت بھی تین ماہ تک مقرر ہے یہ ایک سال ہوا اور اس اثناء میں پہلی عورت جس کو وضع حمل سے تین ماہ گذر چکے ہیں تعلقات زن شوئی کے لیے تیار ہوجائے گی اسی طرح وضع حمل کے بعد ہر ایک نوبت بنوبت اس کے لیے مہیا ہوگی۔

پس یہ تعداد ہر ایک قوی الشہوت انسان کے لیے کافی اور عین قانونِ قدرت وفطرت کے مطابق ہے۔اور اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔خدا تعالیٰ نے جو قرآن کریم میں دو دو تین تین چار چار تک فرمایا ہے اس میں یہ اشارہ ہے کہ بعض آدمیوں کے لیے ہر سال میں وہی عورتیں کافی ہوسکتی ہیں۔کیوں کہ بعض عورت کے اولاد نہیں ہوتی یا دیر سے حمل ٹھہرتا ہے اور بعض کے لیے سال میں تین ہی کافی ہوسکتی ہیں اور بعض کو چار کی ضرورت پڑتی ہے۔

حاملہ کے ساتھ منع صحبت کی وجہ ایک تو اندیشہ اسقاطِ حمل ہے۔دوسرے اس حمل سے جو اولاد ہوگی اس کے اخلاق واطوار میں والدین کے شہوانی جوش مرکوز ہوکر بداخلاقی پیدا کریں گے۔کیوں کہ جوشِ شہوت کا اثر جنین پر بالضرور پڑتا ہے اور وہ طبع میں فطری ہوجاتا ہے اور گو طبی قاعدہ کی رو سے اس بات پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ دودھ پلانے والی سے صحبت کرنی بچہ کے لیے مضر ہے لیکن اطباء نے اس امر کی اصلاح بعض ادویہ کے ساتھ بتائی ہے۔لہٰذا یہ امر قادح نہ رہا۔

اب رہی یہ بات کہ چار سے زیادہ کیوں نہ جائز ہوا تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضرور تھا کہ ایک خاص حد بیویاں کرنے کی ہوتی ورنہ اگر حد مقرر نہ ہوتی تو لوگ حدِّ اعتدال سے نکل کر صدہا تک بیویاں کرنے کی نوبت پہنچاتے اور ایسا کرنے سے ان بیویوں پر اور خود اپنی جانوں پر ظلم اور بے اعتدالیاں کرتے اور ضرورت چار سے رفع ہوگئی تھی اس لیے زائد کو ناجائز قرار دیا۔

خلاصہ وجوہ تعدد ازواج:

(۱) تقویٰ (۲) حفظ القویٰ (قوتوں کی حفاظت) (۳) موافقت نہیں اور طلاق کا بھی موقع نہیں (۴) عقم (بانجھ ہونا) (۵) کثرت تولد بنات بعض بلاد اور خاندانوں میں (بعض شہروں اور خاندانوں میں لڑکیاں زیادہ پیدا ہونا) (۶) پولٹیکل مصالح اور سیاسی ضروریات۔عورت غالبًا پچاس برس کے بعد قابلِ نسل نہیں رہتی۔بخلاف

مردوں کے کہ وہ نوے برس تک ہمارے ملک میں اس قابل ہیں (۷) مشاہدہ کثرت زنا۔جن بلاد میں تعدد ازواج نہیں اور بلاضرورت صحبت کسی اور سے۔

مندرجہ بالا اسباب ہیں جو تعدد ازواج کی ضرورت کو بیان کرتے ہیں۔(المصالح العقلیۃ:۱۹۴تا۲۰۳)

عورت کے لیے ایک سے زیادہ خاوند کرنے سے ممانعت کی وجہ:

(۱)عورت اولاد کے حق میں ایسی ہے جیسے زمین پیداوار کے حق میں مگر پیداوار کو تو بوجہ تشابہ اجزاء برابر بانٹ سکتے ہیں اس لیے اس کی شرکت میں کچھ حرج نہیں۔مگر ایک عورت اگر چند مردوں میں مشترک ہو تو بوجہ استحقاق نکاح اول تو ہردم ہر کسی کو استحقاق قضائے حاجت ہے اس صورت میں اول تو اسی وجہ سے اندیشہ فساد وعناد ہے شاید ایک ہی وقت سب کو ضرورت ہو دوسرے بعد نکاح اگر بوجہ استحقاق مذکور سب اس سے اپنا مطلب نکالتے ہیں تو درصورت تولد فرزند واحد فرزند کو پارہ پارہ نہیں کر سکتے جو اس طرح تقسیم کر کے اپنے پارہ کو (اپنے کہ حصے کے ٹکڑے کو گو اس میں بھی جھگڑا ہوتا) ہر کوئی لے جائے اور متعدد فرزند ہوں تو بوجہ اختلاف ذکورت وانوثت وتفاوت شکل وصورت وتباین خلق وسیرت (اختلاف عادت واخلاق) وفرق قوت وہمت موازنہ ممکن نہیں جو ایک کو ایک لے کر اپنے دل کو سمجھالیں (کہ بس یہی میرا ہے) پھر بوجہ تساوی محبت (سب بچوں سے برابر محبت ہونے کی وجہ سے) جملہ اولاد یہ دوسری دقت رہی کہ ایک کے وصال سے اتنا سرور نہ ہوگا جتنا اوروں کے فراق سے رنج اُٹھانا پڑے گا۔پھر اس وجہ سے خدا جانے کیا فتنہ برپا ہو۔غرض ہر طور پر اس انتظام میں خرابیِ نظامِ عالم تھی (بیوی سے ملنا پھر ایک بچہ میں اختلاف ہونا پھر کئی ہو تو تقسیم میں جھگڑے اور کشت وخون تک اور پھر گھر گھر نوبت آجاتی اور اگر اولاد سے سب دست بردار ہوتے تو ان کی پرورش اور تربیت اور خرچ،نگرانی سب جاتی رہتی غرض بہت فساد ہوتا)۔ ہاں اگر ایک مرد ہو اور متعدد عورتیں ہوں تو جیسے ایک کسان متعدد کھیتوں اور زمینوں میں تخم ریزی کر سکتا ہے ایسے ہی ایک مرد بھی متعدد عورتوں سے بچے جنوا سکتا ہے اور پھر اس کے ساتھ اور کوئی خرابی نہیں عورتوں کے رنج سے چنداں (اتنا) فساد کا اندیشہ نہیں قتل وقتال کا کچھ خوف نہیں۔(اور اول تو چند روزہ ہے پھر الگ الگ قیام کرانے سے یہ بھی نہ ہوگا)

(۲)عورت موافق قواعد اسلام محکوم اور مرد حاکم ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو وہ مالک ہوتا ہے کہ اس کو مالک کہا کرتے ہیں اور کیوں کر نہ کہیں باندیاں تو مملوک ہوتی ہی ہیں بیبیاں بھی بدلیل مہر۔ان کی خریدی ہوئی ہوتی ہیں

وہاں اگر اعتاق (آزاد کرنا) تو یہاں طلاق یعنی جیسے باندی غلام باختیار خود قید غلامی سے رہا نہیں ہوسکتے ہاں مالک کو اختیار ہے وہ چاہے تو آزاد کردے۔ ایسے ہی عورت کو اختیار خود قید خاوند سے (نکاح سے الگ) رہا نہیں ہوسکتی۔ البتہ خاوند کو اختیار ہے چاہے تو طلاق دے دے جیسے باندی غلام کا نان نفقہ مالک کے ذمہ ہوتا ہے ایسے ہی عورت کا نان ونفقہ خاوند کے ذمہ ہے جیسے مالک ایک اور غلام باندی کئی کئی ہوتے ہیں ایسے ہی خاوند ایک اور عورتیں کئی کئی ہوئی ہیں بالجملہ عورتیں موافق قواعد اسلام مملوک اور محکوم اور خاوند مالک اور حاکم ہوتا ہے اور خاوند کی طرف سے بیع و ہبہ کا نہ ہوسکنا دلیل عدم الملک نہیں اگر یہ بات دلیل عدم الملک ہوا کرے تو خدا کا مالک ہونا بھی ثابت نہیں ہوسکتا (کیوں کہ وہ بھی کسی اور کو فروخت یا ہبہ سے نہیں دیتے حالاں کہ وہ مالک ہے تو یہ مالک نہ ہونے کی دلیل نہ ہوتی) بلکہ بیع و ہبہ سے ملک کا منتقل نہ ہونا بعد ثبوت ملک جس کا بیان ہو چکا اسی طرح قوتِ ملک پر دلالت کرتا ہے جیسے خدا کی ملک کا منتقل نہ ہونا اس کی ملک کی قوت پر دلالت کرتا ہے اور اسی وجہ سے شوہر کو دربارۂ مالکیّت خدا سے مشابہت تام ہے ہر چند خدا کی ملک کے سامنے شوہر کی ملک برائے نام ہے اور پھر اس کے ساتھ خدا کی ملک ممتنع الانفکاک (یعنی جس کا جدا ہونا محال ہو) اور شوہر کی ملک بوجہ ثبوت طلاق ممکن الزوال (جس کا الگ ہونا ممکن ہو) مگر پھر بھی جس قدر خدا کی ملک سے شوہر کی ملک مشابہ ہے اس قدر اور کسی کی ملک مشابہ نہیں۔ الحاصل شوہر کی ملک میں کچھ کلام نہیں بلکہ اس کی ملک اوروں کی ملک سے قوی ہے وہ حاکم ہے اور عورت محکوم اور ظاہر ہے کہ محکوموں کا تعدد (کئی کئی ہونا) اور ان کی کثرت موجب عزت ہے وہ بادشاہ زیادہ معزز سمجھا جاتا ہے جس کی رعیت زیادہ ہو اور حُکّام کی کثرت موجب ذلت ہے اور طریقہ تو حکام کی کثرت کا نہیں (یعنی ایک محکوم کے ایک ہی درجہ میں کئی حاکم ہونے کا تو کوئی طریقہ نہیں) ہاں یہ صورت ہوتی ہے کہ نیچے سے اوپر تک جتنے حکام ہوں ان سب کا یا اکثر کا یا بعض کا محکوم ہو عوام رعیت کو دیکھئے وہ سب کے محکوم ہوتے ہیں اور کسی کے حاکم نہیں ہوتے ان سب سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں اور حکام ماتحت حکام بالادست کے تو محکوم ہوتے ہیں اور رعیت کے حاکم وہ رعیت سے معزز اور حکام بالادست سے ذلیل ہوتے ہیں اس طرح دور تک چلے چلو بادشاہ سب کا حاکم ہوتا ہے اور کسی کا محکوم نہیں ہوتا ہو اس سے بڑھ کر کوئی معزز ہی نہیں ہوتا اس صورت میں اگر کسی عورت کے متعدد خاوند ہوں تو یہ ایسی صورت ہوگی جیسے فرض کرو ایک شخص تو رعیت ہو اور اس کے بادشاہ اور حاکم کثیر سب جانتے ہیں کہ یوں نہیں ہوا کرتا (کہ فقط ایک ہی ماتحت کے لئے اوپر نیچے کہ بہت بہت حاکم ہو) اور مرد کے لیے بہت سی

عورتیں ہونا کوئی عیب کی بات نہیں کیوں کہ مرد مخدوم ہے اور عورت مخدوم کے لیے بہت خادم ہو سکتے ہیں مگر ایک خادم بہت سے مخدوموں کے لیے نہیں ہو سکتا۔

(۳) عورت کے اندر خدا تعالیٰ نے فطرۃً ایک شرم وحیا کا وصف ایسا پیدا کیا ہے کہ وہ غیر مردوں کے سامنے آتے جھجکتی ہے۔ عورت جب مرد سے کوئی بات کرنے لگتی ہے تو شرم کے مارے بار بار اپنی آنکھیں جھکا لیتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فاحشہ عورتوں کے سوائے جن کی فطری قوتِ حیا بالکل ضائع اور معدوم ہو جاتی ہے باقی سب عورتیں اپنی نیچرل حالت میں مردوں سے حیا اور حجاب کرتی ہیں۔ مادہ حیا جو خدا تعالیٰ نے ان کی فطرت میں پیدا کر رکھا ہے ثابت کرتا ہے کہ وہ ایک ہی خاوند کے لیے ہیں کیوں کہ کئی مردوں سے تعلق رکھنے میں یہ حیا رہ نہیں سکتی جیسا بازاری عورتوں میں مشاہدہ ہے۔

(۴) تجربہ اور مشاہدہ شاہد ہے کہ ایک مرد عندالضرورۃ کئی جورو کرے تو بھی سب کے ساتھ نباہ سکتا ہے مگر ایک عورت دو خاوندوں کی بیوی ہو کر کبھی نباہ نہیں سکتی۔ اس سے ظاہر ہے کہ ایک مرد کے لیے کئی جورویں ہو سکتی ہیں مگر ایک عورت کے لیے کئی خاوند نہیں ہو سکتے۔

(۵) دنیا میں عورتوں کی تعداد مردوں سے اکثر زیادہ رہتی ہے اور یہ امر صریح دلیل ہے اس بات کی کہ ایک مرد کے لیے کئی جورویں ہو سکتی ہیں مگر اس کے برعکس قدرت کی مرضی نہیں۔

(۶) مرد کو پروردگار نے عورت کی نسبت قوی اور زبردست پیدا کیا ہے اور عورت کو نازک اور ضعیف الاعضاء لہٰذا اس سے ظاہر ہے کہ قوی کئی زیردستوں کو اپنے ماتحت رکھ سکتا ہے نہ برعکس۔

(۷) قدرتی تعلق کی طرف غور کریں تو ایک عورت کے اگر سو خاوند بھی ہوں تاہم ایک حمل میں وہ ایک دو بچے سے زیادہ جن نہیں سکتی۔ مگر ایک مرد کے چاہے جس قدر جورویں ہوں وہ سب توالد کو پورا کر سکنے کا واسطہ ہو سکتی ہیں۔

بہشت میں مردوں کے لیے زیادہ عورتیں ملنے کا راز اور عورتوں کے لیے ایک سے زیادہ خاوند نہ ہونے کی وجہ:

(۱) انعام میں راحت کے سامان اور اعزاز و اکرام کے اسباب تو دیئے جاتے ہیں پر رنج وکلفت کے سامان اور تحقیر وتوہین کے اسباب انعام میں نہیں دیئے جاتے۔ یہ چیزیں سزا کے لیے ہوتی ہیں بہشت میں جو کچھ

ہوگا بطور انعام و جزا ہوگا اگر وہاں ایک مرد کو متعدد عورتیں ملیں تو اعزاز و اکرام بھی ہے اور راحت و آرام بھی ہے اور ایک عورت کو متعدد خاوند ملیں تو راحت و آرام تو کچھ زیادہ نہ ہوگا خاص کر اس صورت میں جب کہ مرد کی قوت سب عورتوں کی خواہش کے برابر بڑھائی جائے جیسے اہلِ اسلام کی روایات اس پر شاہد ہیں۔ پر بجائے اعزاز و اکرام اُلٹی تحقیر و تذلیل و توہین ہوگی۔

اگر ایک عورت کے لیے کئی خاوند قرار دیئے جاتے تو یوں کہو کہ حاکم متعدد ہوں گے۔اور حاکم متعدد ہوئے تو جتنے حاکم زیادہ ہوں سو یہ تحقیر اور تذلیل اور توہین عورت کے حق میں اگر جائز ہوتی تو دنیا میں کسی مذہب میں شاید اس کی اجازت ہوتی۔ بہشت میں جو جائے عزّت و آرام ہے یہ صورت تحقیر ہرگز ممکن الوقوع نہیں۔ ہاں اگر ایک خاوند سے رفع ضرورت متصور نہ ہوتی یا لذت میں کمی رہتی تو اس وقت شاید بہ لاچاری یہ امر ان کے لیے تجویز کیا جاتا مگر روایات صحیحہ اہل اسلام اس پر شاہد ہیں کہ ایک مرد کو بہشت میں اتنی قوت ہوگی کہ علی الاتصال تیس تیس عورتوں کے پاس جا سکے اور جس طرح رب العالمین نے دنیا کے مرد عورت کی حالت اور فطرت میں اختلاف کیا ہے یعنی مرد حاکم ہے اور عورت محکوم۔ مرد مخدوم ہے اور عورت خادم مرد کا پا ساز بر ہے اور عورت کا زیر اسی طرح جنت میں بھی ان کی حالتوں میں اختلاف ہوگا۔

عورت کے لیے کیوں ایک ہی خاوند ٹھیرایا گیا اس کی ایک اور وجہ:

خدا تعالیٰ نے مردوں کو رسالت و نبوت و خلافت و بادشاہی و امارات میں عورتوں پر فضیلت دی ہے مردوں کو عورتوں پر حاکم بنایا تا کہ وہ عورتوں کے مصالح و بہبودی میں کوشاں رہیں اور ان کے امور معاش کیلئے چلتے پھرتے رہیں اور خطرناک مقامات میں وارد ہوں اور جنگلوں اور بیابانوں کو طے کریں اور اپنی جانوں کو عورت کے لیے محنت و مشقت میں ڈالیں۔

پس خدا تعالیٰ نے مردوں کی قدر دانی کی ہے اور ان کو وہ اختیارات دیئے ہیں جو عورتوں کو نہیں دیئے اور مردوں کو وہ طاقتیں دی ہیں جو عورتوں کو نہیں دیں۔ جب تم مردوں کی محنت و مشقت میں غور کرو کے جو کہ عورتوں کے مصالح و بہتری میں ساعی رہتے ہیں تو تم پر صاف عیاں ہو جائے گا کہ عورت کی محنت مردوں کی نسبت بہت کم ہے اور مردوں کا حصہ محنت و مشقت و تحمل میں زیادہ تر ہے اور یہ امر خدا تعالیٰ کے کمال حکمت اور اس کی رحمت پر مبنی ہے پس جب کہ مرد پر اس قدر بوجھ ڈالے گئے ہیں تو اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اس میں ان

بوجھوں کی برداشت کی طاقت بھی زیادہ رکھی گئی ہے اور وہ کئی عورتوں میں رکھ سکتا ہے اور جب کہ عورت پر اس قدر بوجھ نہیں ڈالے گئے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان بوجھوں کے برداشت کی طاقت نہیں رکھتی۔ اس لیے خدا تعالیٰ نے عورت کی فطرت و سرشت کے مطابق ہر ایک عورت کے لیے ایک ہی خاوند تجویز فرمایا۔(المصالح العقلیۃ:۲۴۶،۲۵۱)

(۳) ربوٰا (سود) سے متعلق اپنی رائے پوچھنے پر اظہار افسوس:

مسئلۂ شرعی پر عمل مقصود نہیں خواہش نفس کی پیروی مقصود ہے:

مسئلۂ سود کے متعلق بعض لوگ کہتے ہیں مولویوں سے کہ ہندوستان میں سود حلال کردو کیوں کہ گو امام ابو یوسف کے خلاف ہے مگر امام ابوحنیفہ کا فتوی ہے کہ حربی سے سود کا لینا جائز ہے اور امام ابو یوسف کا قول کوئی حجت بھی نہیں۔ میں کہا کرتا ہوں جی ہاں آپ کو امام صاحب کے تمام قولوں میں یہی ایک قول پسند آیا۔ امام صاحب کا قول نماز میں روزے میں داڑھی میں حجت نہیں ہے بس سود میں حجت ہے۔ جیسے ایک شخص نے کسی سے پوچھا کہ قرآن میں تمام آیتوں میں تم کو کونسی آیت پسند ہے؟ کہا ''**کلوا واشربوا**'' کسی نے اس کو ایک شعر میں اس طرح کہا ہے ؎

ہم توبہ جب کریں گے شراب و کباب سے
قرآن میں جو آیا کلوا واشربوا نہ ہو

اس کا ایک شخص نے خوب جواب دیا ہے۔

تسلیم قول آپ کا ہم جب کریں جناب
جب آگے واشربوا کے ولا تسرفوا نہ ہو

پھر اس سے پوچھا دعاؤں میں سے کون سی دعاء پسند ہے کہا ''**ربنا انزل علینا مائدۃ من السماء**''.

(ملفوظات جلد ۱۱، حسن العزیز ج/۲، جدید ملفوظات ۱۶۰)

حرمتِ سود کی وجہ:

سود کی ایک کثیر الوقوع صورت یہ ہے کہ مقروض نے جتنا قرض لیا ہے اس سے زیادہ دیا بہتر کو ادا کرے یہ حرام اور باطل ہے۔ کیوں کہ تمام مقروضوں کا یہ قاعدہ ہے کہ اس قسم کا قرض اپنی حاجت اور پریشانی کی وجہ سے

لے تو لیتے ہیں۔لیکن جب وعدہ اس کا ایفانہ کرنے سے دوچندسہ چند ہوتا چلا جاتا ہے کہ اس سے خلاصی کبھی ممکن نہیں۔اوراس میں جھگڑوں اور عام خصومتوں کا گمان غالب ہے اور جب کہ مال کے بڑھانے کا اسی طرح طریقہ ہوجائے گا تو اس کی وجہ سے کھیتیاں اور تمام صنعتیں متروک ہوجائیں گی۔اس لیے اس پیشہ کو حرام ٹھہرایا گیا ﴿عَنْ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلّٰى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ اٰكِلَ الرِّبٰوا اَوْ مُوْكِلَهٗ وَشَاهِدَيْهِ وَكَاتِبَهٗ﴾ (مسلم وترمذی شریف)

ترجمہ: یعنی ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ الہ وسلم نے بیاج لینے والے اور دینے والے اور سود کا معاہدہ لکھنے والے اور سود کے گواہوں سب پر لعنت فرمائی ہے۔اور خداوند کریم قرآن کریم میں فرتا ہے ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَابَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ﴾ ترجمہ: اے ایمان والو! ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو جو سود رہ گیا ہے اگر تم مومن ہو پھر اگر تم ایسا نہیں کرتے (اور سود لینے اور دینے سے باز نہیں آتے ہو) تو تم کو خدا اور اس کے رسولؐ کی طرف سے اعلانِ جنگ ہے۔‘‘

اور دینے کی ممانعت اس لیے ہے کہ اگر سود دینے والے ہی نہ ہوں یعنی سود پر قرض کوئی نہ لے تو پھر سود خوار بھی کوئی نہ رہے۔ بلکہ اس قبیح رسم کی بیخ کنی ہوجاوے پس اس اعتبار خاص سے یہ زیادہ تر گناہ ان لوگوں کا ہے جو سود کے دینے کے معاہدہ پر قرض لیتے اور پھر سود کھانے والے لوگوں سے قرض لیتے ہیں جن قوموں کا پیشہ سودخواری کا تھا وہ بالآخر ذلیل ومطرود ہوگئیں۔منجملہ ان کے قوم یہود ہے کہ چپّہ بھر کہیں ان کی سلطنت نہیں ہے جس ملک میں جاتے ہیں ایسے اسباب مہیا ہوجاتے ہیں کہ ذلیل ہوکر ان کو نکلنا پڑتا ہے۔اس کی جڑ یہی ہے کہ یہ سودخوار قوم ہے جب لوگ سمجھتے ہیں کہ ان کے پنجے سے چھٹکارا نہیں ہوسکتا تو اپنے پادشاہوں کے پاس چغلیاں کھاتے ہیں اور پھر انہیں حکم ہوتا ہے کہ اس ملک سے نکل جاؤ۔

نیز سودخواروں کے اخلاق بہت بُرے ہوتے ہیں۔ایک شخص حکایت کرتے تھے کہ میں نے ایک فقیر کے لیے ایک سودخوار سے سفارش کی تو وہ کہنے لگا کہ پانچ روپے میں دے دوں گا۔مگر میرے پاس رہتے تو سو برس میں سود در سود ۱/۴ لاکھ ہوجاتا۔

لکھنؤ میں ایک سلطنت تھی وہ بھی محض سود سے تباہ ہوئی۔ پہلے ان کے مبلغات پرامیری نوٹوں کے

بدلے میں گئے۔ پھر وہ جنگ کرنے کے قابل نہ رہے۔ اور آخر وہ وقت آیا کہ یہ سلطنت برباد ہوگئی۔ بعض نابکار لوگ کہتے ہیں کہ سود کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ حالاں کہ بارہ سو برس کا (بارہ سو برس میں نے اس لیے کہا کہ تیرہویں صدی میں مسلمانوں نے سود لینا شروع کردیا) تجربہ بتاتا ہے کہ بغیر سود کے سب کام چل سکتے ہیں۔ اور بعض صورتیں سود کی اور بھی ہیں جو فقہ مذکور ہیں ان کی تحریم کی علت ذرا غامض ہے۔ جو فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

حرمت سود پر دلائل تو یہ قرآن شریف کی وہ آیات جن میں سود کی ممانعت کا ذکر ہے

دوسری آیت جس میں سود خواری کی حرمت اس سے بھی زیادہ پرزور الفاظ میں بیان کی گئی ہے۔ یہ ہے

﴿یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اتَّقُوْا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَابَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ O وَاِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَیْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾

ترجمہ: یعنی اے مسلمانو! اگر تم ایمان رکھتے ہو تو اللہ سے ڈرو اور جو سود لوگوں کے ذمہ باقی ہے اس کو چھوڑ دو۔ اور اگر ایسا نہیں کرو گے۔ تو اللہ اور اس کے رسول ؐ لڑنے کے لیے ہوشیار اور اگر توبہ کرتے ہو تو اپنی اصل رقم تم کو پہنچتی ہے۔ نہ تم کسی کا نقصان کرو اور نہ کوئی تمہارا نقصان کرے اور اگر کوئی تنگدست تمہارا مقروض ہو تو فراخی تک کی مہلت دو اگر سمجھو تو تمہارے حق میں یہ اور زیادہ بہتر ہے کہ اس کو خود ہی معاف کردو۔

(المصالح العقلیة:۳۰۸ تا ۳۱۳)

(۴) تجارت وملازمت کی نئ صورتیں:

ایک سلسلہ کلام میں فرمایا کہ میں نے یہ چاہا تھا کہ جو نئی نئی صورتیں معاملات بیع وشریٰ ودیگر ذرائع معاش کی اس زمانہ میں پیدا ہوگئی ہیں ان کے جواز وعدم جواز کے متعلق شرعی احکام مدون کردیئے جائیں اور اس مجموعہ کا نام بھی میں نے حوادث الفتاویٰ تجویز کردیا تھا۔ ان فتاویٰ کی تدوین کے لئے میں نے یہ صورت تجویز کی تھی کہ ہر قسم کے اہل معاملہ اپنے اپنے معاملات کی صورتیں مثلاً تاجر تجارت کی صورتیں۔ اہل زراعت زراعت کی صورتیں ملازم ملازمت کی صورتیں لکھ لکھ کر میرے پاس بھیجیں چناچہ میں نے اپنے عام بیانات میں بھی خاص گفتگو کے موقعوں پر بھی اس کی ضرورت کو ظاہر کیا اور وعدے بھی لے لئے لیکن افسوس کسی نے میری مدد ہی نہ کی۔ پھر بھی کچھ

نئی صورتوں کے احکام میں نے بطور خود ہی نیز سوالات موصول ہونے پر لکھے جو حوادث الفتاویٰ کے نام سے شائع بھی ہو چکے ہیں لیکن وہ بہت چھوٹا سا مجموعہ ہے جو زیادہ صورتوں کی حاوی نہیں اور ضروریات کے لئے کافی نہیں مگر اس کے مطالعہ سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ معاملات کی جتنی نئی صورتیں ہیں ان سب کے احکام فقہاء کے کلام میں موجود ہیں کیونکہ وہ حضرات کلیات ایسے مقرر فرما گئے ہیں کہ انہیں سے ساری نئی صورتوں کے احکام بسہولت نکل سکتے ہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج ۱۰ ص ۱۱۴)

کلوننگ:

(جو کچھ اب ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے) عبدالوہاب شعرانیؒ نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے مادہ منویہ کو خاص ترکیب سے متعفن کر کے آدمی بنایا تھا اس میں روح بھی پڑ گئی تھی اور خوب پرورش پا کر بڑا بھی ہو گیا تھا مگر بولتا نہیں تھا آگے چل کر یہ بھی ہو جائے گا۔ پھر عورتوں کی بھی ضرورت نہ رہے گی خود بنالیا کریں۔

(جامع ملفوظات۔ ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۱ ص ۲۱۵)

میراث: (میراث کے باب میں لوگوں نے اپنی توجیہیں اور حکمتیں بھڑا رکھی ہیں اور در پردہ شریعت کے احکام سے مزاحمت کی روش پر چل پڑے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علماء حق نے اس باب میں جو حکم بیان کیے ہیں انہیں یہاں ذکر کر دیا جائے۔ ف)

جائداد میں حق داروں کے حصے مقرر ہونے کی وجہ:

(۱) اسلام نے میت کی جائداد میں حق داروں کی حصے اس لیے معین و مقرر کئے ہیں کہ حقداروں کے حقوق محفوظ ہیں، اگر میت کے اقرباء اور والیوں میں سے کل جائداد کا ایک ہی شخص کو اختیار کلی دیا جائے۔ اور دوسرے اقرباء کے حصے اس میں مقرر نہ ہوں تو اکثر ایسے افراد ہوتے ہیں کہ جائداد کو اپنی ذاتی اغراض میں اُڑا دیتے ہیں۔ اور اپنے فوائد و اغراض و عیش کے سوائے دوسرے حقداروں کی غور و پرداخت اور ان کے حقوق کی پرواہ نہیں کرتے۔ اور جائداد میں ظالمانہ تصرف شروع کر دیتے ہیں حتیٰ کہ سارے ترکہ کو عیش و عشرت میں خورد برد کر دیتے ہیں۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے ان ظالمانہ کارروائیوں کو روکنے اور ان کے انسداد کے لیے جائداد میں ہر ایک حقدار کے حصے معین فرما دیئے۔ تاکہ ایک ہی شخص دوسرے حقداروں کے حصوں کو اپنی اغراض میں

خورد برونہ کر سکے۔ بلکہ حصوں کے مطابق جائداد سب اہل حقوق لے کر اپنے اپنے حصہ سے آزادی کے ساتھ منتفع ہوں۔اور اسی کے قریب اس رسم میں خرابی ہے۔ جو بعض جگہ جاری ہے کہ ولد اکبر مالک باقی دوسرے اہل حق گذارہ خوار۔ چنانچہ ان لوگوں کے ظالمانہ تصرفات کارات دن مشاہدہ ہورہا ہے جس کا کچھ علاج ایسا نہیں جو سہولت سے ہر گذارہ خوار اس کا استعمال کر سکے۔ چنانچہ میراث کے حصے مقرر ہونے کی فلاسفی خداتعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اقربائے میت کے حقوق ضائع ہو کر خورد بُرد نہ ہو جائیں۔﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوْضًا الی قولہ اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا o يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ﴾(سورۃ النساء)

اس جگہ یتامیٰ کا ذکر خصوصیت سے اس لیے فرمایا کہ بسا اوقات میت کے چھوٹے چھوٹے بچے پیچھے رہ جاتے ہیں۔اور بڑے بیٹے یا میت کے دوسرے اقربا سارے مال کو خورد بُرد کر دیتے ہیں۔لہٰذا ایسا کرنے میں سخت وعید وارد ہوئی ہے۔ پھر حصص کی تفصیل کے لیے مذکورہ بالا آیات کے آگے﴿ يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ ﴾کی عبارت شروع ہوتی ہے جس کا مفصل ذکر آگے آوے گا۔ یہ تو مصلحت اہل جائداد کی تھی۔ باقی خود جائداد کی بھی اس میں مصلحت ہے۔وہ یہ کسی بڑی سے بڑی جائداد میں بھی متعدد حصہ داروں کے حقوق اور حصے معین و مشخص ہونا اس کے لیے حفاظت و استحکام کا موجب ہے۔ کیوں کہ ہر ایک حصہ دار اپنے معین حقوق کی وجہ سے اس مشترکہ جائداد کی بہتری و بہبودی کے سعی کرے گا پس جس جس جائداد کے حقدار زیادہ ہوں گے اسی قدر اس کے لیے استحکام کا سبب ہے۔ یہ تو مشترک رہنے کی صورت میں ہے۔اور اگر تقسیم کرلیں تو ہر شخص اپنے نفع کیلیے اس کی ترقی کے لیے ایسا خاص اہتمام کرے گا کہ دوصورت ایک شخص کے اصل مالک اور دوسروں کے گذارہ خوار ہونے کے ایسا اہتمام ممکن نہ تھا۔ کیوں کہ ایسے امر میں کون سعی کرتا ہے جس سے زیادہ منتفع دوسرے لوگ ہوں۔ یہ تو فی نفسہ خواص ہیں ہر شخص کے مالک مستقل ہونے کے باقی اگر کوئی اپنا حصہ بالکل اڑانے لگے اور اس مصلحت سے کوئی شخص قانونِ میراث کو خلافِ حکمت سمجھے۔اس اڑانے کا ذمہ دار اس شخص کی بدتربیری وقلت تدبّر ہے۔اس کا اعتبار کیا جائے تو میراث ہی کیا تخصیص ہے۔ جس شخص کو اپنے مکسوبہ اموال میں بھی ایسا کرتے دیکھو بس اس سے چھین کر اس سے بڑے بھائی کے حوالے کردو۔ پھر یہ فطری امر ہے کہ اپنی چیز اپنے ہاتھ سے اڑانا اس قدر ایذا دہ نہیں جتنا اپنی چیز

دوسرے کے ہاتھ میں ہونے کے وقت ان دوسروں کا دستِ نگر ہونا اور باقی اگر کسی کا ذوق ہی باطل ہو گیا ہو تو اس سے خطاب ہی نہیں۔

حقیقت تقسیم میراث:

منجملہ اصول میراث یہ ہے کہ اس کا مدار تین امور پر ہے۔ایک تو میت کے بعد اس کی جگہ اس کی عزت اور مرتبہ میں اور جو باتیں اس قسم کی ہیں ان میں اس کا قائم مقام ہونا کیوں کہ انسان کی اس بات میں بڑی کوشش ہوتی ہے۔ کہ اس کے بعد اس کا کوئی قائم مقام رہے۔

دوسرا خدمت اور غم خواری اور محبت اور شفقت اور باتیں اس قسم کی ہیں۔ تیسرا قرابت جو ان دونوں باتوں پر بھی مشتمل ہے اور تینوں میں زیادہ تر اس تیسری بات کا اعتبار مقدم ہے۔اور پورے طور پر ان سب کا محل وہ شخص ہے۔ جو نسب کے عمود میں داخل ہے۔ جیسے باپ اور دادا اور بیٹا اور پوتا یہ لوگ سب سے زیادہ وراثت کے مستحق ہیں۔مگر وضع طبعی کے اعتبار سے کہ جس پر قرناً بعد قرنٍ عالم کی بنا ہے بیٹا باپ کا قائم مقام ہوتا ہے اور اسی کی لوگوں کو تمنا اور امید ہوا کرتی ہے۔اسی کی خاطر نکاح کرتے ہیں اور اولاد کے پیدا ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔اور باپ کا بیٹے کی جگہ قائم ہونا وضع طبعی کا مقتضی نہیں ہے۔اور نہ لوگوں کو اس کی آرزو اور امید ہوتی ہے۔حتیٰ کہ اگر کسی شخص کو اس کے مال میں اختیار دے دیا جائے تو یقیناً اس کے دل پر اولاد کی غمخواری باپ کی غمخواری پر غالب ہوگی۔اس واسطے تمام لوگوں کا دستور ہے کہ اولاد کو باپ پر مقدم سمجھتے ہیں۔اور پھر قائم مقام ہونے کا احتمال بھائی میں ہے۔اور پھر جو اس کے مانند بمنزلۂ قوتِ بازو کے ہیں اور اس کی قوم اور اس کے نسب ہیں۔باقی رہی خدمت اور شفقت تو اس کا اول مظنہ قرابت قریبہ والی عورت ہے اور سب سے زیادہ ماں اور بیٹی اس امر میں اس کی مستحق ہیں۔اور جو ان کے مانند نسب کے عمود میں داخل ہیں۔اور بیٹی بھی فی الجملہ باپ کے قائم مقام ہوتی ہے۔اور اس کے بعد ہمشیرہ کہ یہ بھی قائم مقام سے خالی نہیں۔پھر جس عورت سے علاقہ زوجیت کا ہے۔وہ خادم ہوتی ہے پھر ماں شریک بھائی، بہن ان عورتوں میں بناء میراث صرف خدمت وشفقت یا مع القرابت باقی عورتوں کے اندر حمایت اور قائم مقامی کے معنی نہیں پائے جاتے۔کیوں کہ عورتیں بسا اوقات غیر قوم میں نکاح کر لیتی ہے اور اسی قوم میں داخل ہو جاتی ہیں۔البتہ بیٹی اور بہن میں کسی قدر یہ معنی پائے جاتے ہیں لیکن عورتوں کے اندر محبت اور شفقت کے معنی کامل طور پر مانے جاتے ہیں۔اور اس امر کا مظنہ اول بہت قریب کی قرابت ہے۔ جیسے

ماں اور بیٹی پھر بہن اور امر اوّل یعنی میت کی قائم مقامی کامل طور پر تو باپ اور بیٹے میں پایا جاتا ہے۔اوران کے بعد بھائی پھر چچا میں اور امر ثانی یعنی شفقت سب سے زیادہ باپ میں اور بیٹے میں پایا جاتا ہے پھر عینی اوراخیافی بھائی میں پایا جاتا ہے۔اوراس کا یہ مظنہ قرابت قریبہ ہےاس وجہ سے جو چچا کے لیے حکم ہے وہ پھوپھی کے لیے حکم نہیں ہے کیوں کہ پھوپھی مصیبت کے وقت کام نہیں آسکتی۔جس طرح چچا کام آتا ہے۔اور پھوپھی قرابت میں بھی ہمشیرہ کے برابر نہیں ہے۔اورمنجملہ اصول میراث یہ ہے کہ جب مرد وعورت ایک ہی درجہ کے ہوں تو مرد کو ترجیح دی جاتی ہے، کیوں کہ عزت کی حمایت کے لیے مرد ہی مخصوص ہیں۔اوراس کی وجہ بھی ہے کہ مردوں پر نفقے بہت ہوتے ہیں۔پس زیادہ تر یہی مستحق ہیں کہ ان کو وہ مال دیا جاوے بخلاف عورتوں کے کہ یہ اپنے خاوندوں یا باپوں یا بھائیوں کے ذمہ ہوتی ہیں اورمنجملہ ان اصول کے یہ ہے کہ جب وارثوں کی ایک جماعت پائی جائے تو اگر وہ سب وارث ایک مرتبہ کے ہیں تب تو اس ترکہ کی تقسیم ان سب پر ضروری ہے، کیوں کہ ایک کو دوسرے پر تقدیم نہیں ہے اوران کے درجے مختلف ہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ سب ایک نام اور جہت میں داخل ہیں۔اوراس میں قاعدہ یہ ہے کہ قریب بعید کا حاجب ہوکر بعید کو میراث سے محروم کر دیتا ہے۔دوسری صورت یہ کہ ان کے اسماء و جہات مختلف ہوں۔کہ اقرب حاجب ہوگا ابعد کا حاجب ہوکر ابعد کو محروم تو نہیں کرتا۔لیکن حصہ اس کا کم کر دیتا ہے۔منجملہ ان اصول کے یہ ہے کہ سہام کہ جن سے حصوں کی تعین ہوتی ہے ان کے اجزاء ایسے ظاہر ہونا چاہئیں کہ محاسب وغیرہ محاسب سب اول وہلہ میں ان کی تمیز کرسکیں۔اورآں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اس قول مبارک میں اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے ﴿اِنَّا اُمَّةٌ اُمِّيَةٌ لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسِبُ﴾ یعنی ہم امی لوگ ہیں نہ لکھتے ہیں اور نہ حساب کرتے ہیں۔کیوں کہ جس چیز سے تمام مکلفین کو خطاب کیا جائے اس میں یہ بات ضروری ہے کہ ایک تو اس کے حساب کرنے میں تعمق وغور کی حاجت نہ ہو اور دوسرے ظاہر نظر میں کمی بیشی کی ترتیب اس میں معلوم ہوجاوے۔لہٰذا شرع نے سہامات میں سے دو قسم کے سہام اختیار کئے ہیں۔ایک تو ثلثین اور ثلث اور سدس دوسرے نصف ربع ثمن کیوں کہ ان دونوں کا مخرج اصلی دو اول کے عدد یعنی دو اور تین ہیں۔اوران دونوں میں تین مرتبہ پائے جاتے ہیں کہ ان تینوں میں اوپر کو جاتے ہوئے تو نسبت ضعف کی ہے۔اور نیچے اترتے ہوئے نسبت نصف کی ہے اوراس میں کمی بیشی کا بالکل ظاہر ومحسوس ہونا بالکل اقرب ہے۔

مرد کا حصہ عورت سے دو چند ہونے کی وجہ:

خدا تعالیٰ فرماتا ہے﴿یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ فَاِنْ کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ وَ اِنْ کَانَتْ وَاحِدَۃً فَلَهَا النِّصْفُ﴾

ترجمہ: یعنی سکھاتا ہے اللہ تعالیٰ تمہاری اولاد میں (میراث بانٹنا) کہ مرد کے لیے برابر دو عورتوں کے حصہ ہے۔ پھر اگر عورتیں دو سے زیادہ ہوں پس ان کو میت کے ترکہ کا دو ثلث ہے اور اگر ایک ہے تو اس کے لیے نصف ہے۔ مرد کا حصہ عورت سے دو چند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ ﴿اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰہُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَبِمَآ اَنْفَقُوْاط﴾

ترجمہ: یعنی مرد حاکم ہیں عورتوں پر اس لیے کہ خدا تعالیٰ نے بعض کو بعض پر بزرگی وفضیلت دی ہے۔ اور اس وجہ سے کہ انہوں نے مال خرچ کئے ہیں اپنی عورتوں کی حاجتوں میں۔''

اکیلی بیٹی کو نصف حصہ میراث ملنے کی وجہ:

اکیلی بیٹی کے لیے نصف ترکہ مقرر ہوا کیوں کہ جب اکیلا بیٹا ہوتا ہے تو اس کو سارا مال ملتا ہے۔ پس بمقتضائے تضعیف ان جو کہ﴿لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ﴾ سے مفہوم ہے اکیلی بیٹی نصف میراث کی مستحق ہے۔

دو اور دو سے زیادہ بیٹیوں کو دو ثلث ملنے کی وجہ:

دو کو دو ثلث اس بیٹی کے ساتھ بیٹا ہوتا تو اس بیٹی کو ثلث ملتا ہے اس لیے دوسری لڑکی کے ہونے سے بطریق اولیٰ ثلث سے کم نہ ہونا چاہیئے۔ یہی تقریر دوسری بیٹی کے حق میں جاری ہے۔ اور چوں کہ بنات کا ثلثین سے زیادہ ہے یہی نہیں۔ اگر زیادہ بھی ہوں گی اسی ثلثین میں سب شریک ہوں گی۔

میت کی اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے لیے چھٹا حصہ مقرر ہونے کی وجہ:

﴿وَلِاَبَوَیْهِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ اِنْ کَانَ لَهٗ وَلَدٌ فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ فَاِنْ کَانَ لَهٗٓ اِخْوَۃٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ﴾

ترجمہ: ''میت کے والدین میں سے ہر ایک کا حصہ چھٹا ہے۔ اس مال میں سے جو میت چھوڑ کر مرے بشرطیکہ اس میت کے اولاد ہو۔ پس اگر میت کے اولاد نہیں ہے۔ اور والدین وارث ہوں تو میت کی والدہ کا حصہ

تیسرا میراث میں سے ہے۔اور اگر میت کے دو بہن بھائی موجود ہیں تو میت کی والدہ کو چھٹا حصہ ملتا ہے۔''

یہ بات تم کو واضح ہو چکی ہے کہ بہ نسبت والدین کے اولاد میراث کی زیادہ تر مستحق ہے۔اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان کو دو ثلث اور والدین کو ثلث دیا جائے تاکہ زیادہ اس لیے نہیں مقرر کیا گیا کہ بیٹے کے قائم مقام ہونے اور اس کی معاونت کے اعتبار سے باپ کی فضیلت عصبہ ہونے کی ایک مرتبہ اعتبار کی جا چکی ہے تو اب فضیلت کا دوبارہ حق تضعیف میں اعتبار نہ ہوگا۔

میت کے اولاد نہ ہو تو سارا ترکہ والدین کے ملنے کی وجہ:

جس صورت میں میت کے اولاد نہ ہو تو والدین سے زیادہ تر کوئی حقدار نہیں ہے لہٰذا تر کوئی مقدار نہیں ہے لہٰذا سب ترکہ والدین کو ملے گا۔اور باپ کو ماں پر فضیلت ہوگی۔اور اس مسئلہ میں جس فضیلت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ فضیلت تضعیف نہیں فضیلت عصوبت ہے۔

میت کے ماں اور بھائی بہن ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ ملنے کی وجہ:

اگر ماں اور بھائی بہن وارث ہوں اور بھائی بہن ایک سے زیادہ ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ دیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ اخوت والے اگر عصبہ نہیں ہیں اور دور جا کر عصبات موجود ہیں تو چوں کہ عصبیت اور شفقت و محبت باہم برابر نہیں اس لیے نصف اِن کو اور نصف اُن کو ملے گا۔اور پھر وہ نصف جو شفقت کا حصہ ہے۔ماں پر اور اس کی اولاد پر تقسیم ہوگا۔اور چوں کہ ماں کا چھٹے حصے سے کبھی کم نہیں ہوتا اس لیے اتنا تو ماں کو دیں گے۔اور باقی ان اولاد کو جو کہ میت کے بھائی ہیں۔دلا جائے گا۔اور اگر یہ اخوت والے عصبات ہیں تو ان میں قرابت قریبہ و حمایت دونوں جمع ہو گئیں۔اور بسا اوقات ان کے ساتھ اور وارث بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً بیٹی اور بیٹے اور خاوند پھر اگر ماں کو چھٹے حصے سے زائد دے دیں تو اوروں پر تنگی ہوگی۔

ترکہ زوجہ سے بشرط عدم اولاد خاوند کو نصف ترکہ خاوند سے زوجہ کو چوتھائی حصہ اور بشرط اولاد آٹھواں حصہ ملنے کی وجہ:

خدا تعالیٰ فرماتا ہے خدا تعالیٰ فرماتا ہے﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَا اَوْ دَيْنٍ﴾

ترجمہ: ’’تم کوتمہاری بیویوں کے ترکہ کا نصف ملے گا۔ بشرطیکہ ان کے اولاد نہ ہو۔ پس اگر ان کے اولاد ہوتو تم کوتمہاری بیویوں کے ترکہ میں سے چوتھائی حصہ ملے گا۔ ان کی وصیت وادائے قرض کے بعد۔‘‘

اورخداتعالیٰ فرماتا ہے﴿ وَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَا اَوْ دَيْنٍ﴾

ترجمہ: ’’یعنی تمہاری بیویوں کوتمہارے ترکہ میں سے اگر تمہارے اولاد نہ ہوتو چوتھائی حصہ ہے پھر اگر تمہاری اولاد ہےتو بیویوں کوتمہارے ترکہ میں سے آٹھواں حصہ ملے گا۔ بعد اس وصیت کے جوتم نے کی ہے۔ اور بعد ادائے قرض کے‘‘ خاوند کوترکہ اس لیے ملتا ہے کہ اس کو بیوی اور اس کے مال پر قبضہ ہوتا ہے۔ پس بالکل مال کواس کے قبضہ سے نکالنے میں اس کی ضرر رسانی ہے اور بیوی خاوند سے اپنی خدمت اور ہمدردی اور محبت کے صلہ سے لیتی ہے لہٰذا خاوند کو بیوی پر فضیلت ہے۔

چنانچہ خداتعالیٰ فرماتا ہے﴿الرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ یعنی ’’مردوں عورتوں پر حاکم ہیں‘‘ پھر اس بات کا بھی اعتبار کیا گیا ہے کہ ان کے باہم توارث میں سے اولاد پر بھی تنگی نہ ہو اس لیے یہ حصص مناسب ومتفاوت مقرر کئے گئے۔

(تنبیہ) ہمیں سخت تعجب آتا ہے کہ اورلوگوں پر کہ جب کوئی بیوہ عورت نکاح کر لیتی ہےتو وہ جس حصہ کی مالک ہوتی ہے۔ ورثہ اس سے لے لیتے ہیں۔ حالاں کہ ازروئے قانونِ شرع اسلام وہ اختیار رکھتی ہے کہ نکاح کرنے کے وقت وہ اپنا حصہ بیچ ڈالے یا اپنے پاس رکھے اور قابض رہے ایسے ہی سخت غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں وہ لوگ جو بیوہ اور مطلقہ سے بطور ملک دیا ہوا زیور واپس لے لیتے ہیں۔ حالاں کہ خداتعالیٰ فرماتا ہے: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ﴾

ترجمہ: یعنی تم کوحلال نہیں ہے کہ مطلقہ وبیوہ عورتوں سے دیا ہوا کچھ مال واپس لوالا بشرط خلع اس میں عورت مال ہی دے کر فارغخطی خاوند سے حاصل کرتی ہے۔

لاولدیت کے وارثوں کوکم وبیش حصے ملنے کے وجوہ:

اللہ تعالیٰ ایک جگہ فرماتا ہے﴿وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ وَاِنْ كَانُوْۤا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى الثُّلُثِ﴾

ترجمہ: یعنی اور اگر وہ شخص جس کا ترکہ تقسیم ہوتا ہے، کلالہ ہو یعنی اس کے اولاد اور باپ نہ ہو۔ اور اس کے بھائی یا بہن ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اور اگر وہ زیادہ ہوں تو سب ثلث میں شریک ہوں گے۔ اور دوسری جگہ فرماتا ہے: ﴿یَسۡتَفۡتُوۡنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفۡتِیۡکُمۡ فِیۡ الۡکَلٰلَۃِ اِنِ امۡرُؤٌ ہَلَکَ لَیۡسَ لَہٗ وَلَدٌ وَّلَہٗۤ اُخۡتٌ فَلَہَا نِصۡفُ مَا تَرَکَ وَہُوَ یَرِثُہَاۤ اِنۡ لَّمۡ یَکُنۡ لَّہَا وَلَدٌ فَاِنۡ کَانَتَا اثۡنَتَیۡنِ فَلَہُمَا الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَکَ وَاِنۡ کَانُوۡۤا اِخۡوَۃً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ﴾

ترجمہ: ''یعنی تجھ سے مسئلہ دریافت کرتے ہیں لاولد میت کے ترکہ کے متعلق تو کہہ دے کہ خدا تعالیٰ تم کو لاولد میت کے متعلق یہ فتویٰ دیتا ہے کہ اگر کوئی مرد مر جاوے جس کے اولاد نہ ہو اور اس کی بہن ہو تو اس کی ایک بہن کو اس مرد کے ترکہ کا نصف ملے گا۔ اور مرد اس بہن کا وارث ہوگا اگر اس کے اولاد نہیں ہے پھر اگر دو بہنیں ہوں تو ان دونوں کو اس کے ترکہ میں سے دو ثلث ملے گا۔ اور میت کے بھائی اور بہن مخلوط ہیں۔ تو مرد کو عورت سے دوچند ملے گا۔'' یہ آیت بالاجماع باپ شریک یا ماں باپ شریک اولاد میں ہے، اور کلالہ کی تقسیم حصص کی حقیقت بھائی اور بہن کے حصوں کی فلاسفی میں ظاہر کی گئی ہے۔ اس سرخی میں ''میت کے ماں اور بھائی بہن ہوں تو''۔

میت کے چچا اور اس کی اولاد کے مستحق خالہ کے میراث سے محروم ہونے کی وجہ:

میت کے چچا کی اولاد کا مستحق وراثت ہونا اور اس کی خالہ جو کہ اس کی ماں کی طرف سے ہوتی ہے اس کے میراث میت سے محروم رہنے کی وجہ یہ ہے کہ چچا کی اولاد میں میت کی پشتی وطرف داری وحمایت وامداد وموالات زندگی میں زیادہ ہوتی ہے اور والدہ کے رشتہ دار اجنبیوں کی طرح ہیں۔ وہ تو اپنے باپوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لہٰذا وہ بمنزلہ بیٹیوں کے اقرباء کے ہوتے ہیں۔

(۶) مقاتلہ حربیین:

......معترضین بے سمجھے یہی گیت گاتے پھرتے ہیں کہ اسلام بزور شمشیر پھیلا اور سلاطین اسلام نے یہ مظالم کئے۔ ان سے کوئی بطور الزامی جواب کے پوچھے کہ اب تم نے کیا کیا؟ جہاں مسلمانوں کی قلیل آبادی دیکھی وہیں ذبح کر دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ تلوار کا چلانا کوئی اچھی بات تھی یا بری اگر اچھی بات ہے اور اس لئے تم خود اس کے عامل ہوئے تو اسلام اور مسلمانوں پر کیا اعتراض ہے اور اگر بری ہے تو تم نے کیوں اختیار کی اور اگر اسلام اور

مسلمانوں کے لئے تو بری ہے اور دوسروں کے لئے اچھی ہے تو اس فرق کو بیان کرو میں بھی سننے کا مشتاق ہوں۔

......یہ واقعہ ہے کہ کفار کو خود اپنی سلطنت اور حکومت میں بھی وہ چین اور راحت نصیب نہ تھی جو اسلام کے ماتحت رہ کر نصیب ہوئی، اور جو برتاؤ وہ اپنی حکومت میں اپنی رعایا کے ساتھ کرتے ہیں اسلام میں ان کے ساتھ اس سے بہتر برتاوء کیا جاتا ہے اس کے لئے احکام اسلام و مسائل اسلام دیکھو معلو ہوگا کہ دوسری غیر مسلم اقوام اسلام کی سی رعایتیں پیش نہیں کرسکتیں۔ بات یہ ہے کہ اسلام اس ذات کے احکام کا نام ہے کہ جن کے یہاں باغیوں تک کے حقوق ہیں۔ کفار باغی ہیں مگر دیکھ لیجئے کہ فرشتے ان کی حفاظت کے لئے مقرر ہیں۔ سانپ بچھو سے ان کی حفاظت فرماتے ہیں۔ ان کو کھانے اور پینے کو دیتے ہیں بس اسی ذات کے یہ کفار کے متعلق احکام مقرر کردہ ہیں، یہ مذہب اسلام خدائی مذہب ہے۔ دیکھئے یہ مسئلہ ہے کہ عین قتال کے وقت جب کہ میدان کارزار میں تلوار چل رہی ہو اگر کوئی کافر جب کہ اس کے سر پر تلوار پہنچ گئی ہو کلمہ پڑھ لے فوراً ہاتھ روک لینے کا حکم ہے چاہے اس نے دھوکہ ہی دینے کے لئے کلمہ پڑھا ہو کیا کسی اور مذہب میں یہ مسئلہ ہے یہ حوصلہ کوئی دکھلا سکتا ہے؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خدائی مذہب ہے خدا تعالیٰ جانتے ہیں کہ یہ ہر وقت ہمارے ہاتھ میں ہیں ہماری قدرت میں ہیں اس کے مقابلہ میں یہ کیا کرسکتے ہیں۔ جس وقت اور جس طرح ہم چاہیں گے ویسا ہی ہوجائے گا خودساختہ پرداختہ مذہب کا بانی کبھی ایسی بلند تعلم کرسکتا ہے؟ ہرگز ایسی تعلم نہیں کرسکتا کہ جس سے اپنی جماعت اور مذہب بظاہر فنا کے درجہ کو پہنچ جائیں۔ یہی ایک مسئلہ مذہب اسلام کی صدق اور خدائی مذہب ہونے کی کافی وافی دلیل ہے۔ اور یہ جو اوپر کہا گیا کہ جہاد مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لئے ہے اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ جہاد میں ابتداء نہ کی جاوے۔ خود ابتداء کرنے کی بھی غرض یہی مدافعت و حفاظت ہے کیوں کہ بدون غلبہ کے احتمال ہے مزاحمت کا۔ اس مزاحمت کے انسداد کے لئے اس کا حکم کیا جاتا ہے جس کی تفصیل و توضیح اوپر کی گئی ہے خلاصہ یہ کہ جو مدافعت غایت ہے جہاد کی وہ عام ہے مزاحمت واقعہ فی الحال کی مدافعت کو اور مزاحمت متوقعہ فی الاستقبال کی مدافعت کو۔

......''اگر کسی کو معاملات و سیاسات کے جزو شریعت یا شریعت دائمہ نہ ہونے کا شبہ یہ ہوگیا ہو کہ ہم بعض احکام کو تو مضر تمدن دیکھتے ہیں۔'' اس کا جواب انتباہِ سوم متعلق نبوت، غلطی پنجم میں یہ مذکور ہے کہ یہ ضرر اور ''تنگیٔ قانون کا حکم اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب اس پر سب عامل ہوں اور پھر کام اٹک نے لگے سو اس کو کوئی ثابت نہیں

کر سکتا۔‘‘

مدعیان خیر خواہیِ اسلام کی عادت:

(۱) مبانی اعتراض پر مطالبہ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر لینا۔(۲) حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کرنا۔

اس خرابی کی اصل جڑ حبِ دنیا اور تملق اہل دنیا ہے۔ یہ اہل دنیا اگر اصولِ اسلامیہ کو تسلیم کر لیں تو محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی اعتراض کو غلط بتانے لگیں گے۔قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہل دنیا کی۔

انتباہِ چہاردہم پر تمہیدی گفتگو

یہ انتباہ معاشرت وعادات سے متعلق ہے اس میں غلطی یہ کی جاتی ہے کہ: اِن امور کا مدار اپنی ذاتی آسائش وآرائش اور پسند ومصلحت سمجھا جاتا ہے۔حالاں کہ شریعت میں جو امور منصوص ہیں، ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔وہ امور مثلاً یہ ہیں:

(۱) مرد کے لئے ریشمی کپڑے کا استعمال۔(۲) کپائجامہ، لنگی وغیرہ کا ٹخنے سے نیچے لٹکانا۔(۳) داڑھی کٹانا یا منڈوانا۔(۴) جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا۔(۵) کتا بلا ضرورت پالنا۔(۶) غیر مذبوح جانور ذبح شرعی کے بغیر کھانا۔(۷) شراب یا روح شراب کا استعمال، دواءً ہو یا غذاءً خارجی استعمال ہو یا داخلی۔☆ تشبہ کفار کے ساتھ لباس میں ہو یا طرز اکل وشرب میں ہو۔☆ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداع سے ہو۔☆ جو سواری ولباس، تفاخر وتکبر واظہار شان کے لئے ہو۔

ان امور میں ناصحین سے مختلف طور پر الجھتے ہیں۔کبھی:

(۱) ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں۔(۲) لِم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے۔(۳) لِم عقلی دریافت کی جاتی ہے۔(۴) ان احکام میں تمسخر کیا جاتا ہے۔(۵) ان عادات کی مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔

ان سب امور کا جواب شریعت کی طرف سے یہ ہے کہ یہ منصوص احکام درحقیقت قانونی ضوابط ہیں اور ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں۔نہ لِم کی تفتیش کی اجازت۔اگر کوئی حکمت یا سِر تقریب فہم کے لئے بیان کر دیا جائے، تو وہ محض تبرع ہے، اصل جواب نہیں۔

انتباہِ چہاردھم

متعلق معاشرات وعاداتِ خاصّہ

اس میں بھی مثل معاملات وسیاسات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ:

غلطی نمبر (۱): معاملات وسیاسات کو دین میں داخل نہ سمجھنا:

اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسایش اور آرایش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔

اِس فکر کے حامیوں کا کہنا ہے کہ ’’جو باتیں رسولِ خدا نے محض اصلاحِ معاش کے لئے تعلیم فرمائی تھیں اور جن کا مدار صرف مصالحِ دنیوی پر تھا وہ بھی شریعت میں داخل کی گئیں۔‘‘ یہ علماء کی زیادتی ہے، کیوں کہ ’’عقائدِ

باطلہ اور اخلاقِ رذیلہ کی اصلاح تو رسول کا منصبی فرض ہے اور معاش کے بارے میں تعلیم منصبی فرائض سے بالکل علٰحدہ ہے۔ نہ اِس کی تعلیم امت پر فرض کی گئی اور نہ اِس کے خلاف عمل درآمد کرنے کی ممانعت ہوئی۔'' اور یہ کہ ''انسانوں کی بدبختی کی جڑ دنیوی مسائل کو دینی مسائل میں ... شامل کر لینا ہے۔'' اِسی خیال کے پیشِ نظر ''الکلام'' کے مصنف حضرت شاہ ولی اللہؒ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد غلط نتیجہ نکالتے ہوئے لکھتے ہیں ''اِس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعتِ اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے، اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا وبخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔'' (نظریہ فطرت ص ۲۹۵، ۳۱۰، سرسید اور علومِ اسلامیہ ص ۱۳۱، الکلام ص ۱۲۰) ''ان حضرات کی نظر میں انسان کی اندرونی اور ''فطری'' آواز چونکہ اسے اعتدال میانہ روی اور سادگی کی تلقین کرتی ہے، اس لئے ''اگر انسان یا معاشرہ چند سادہ اصولوں کی پیروی کرے، تو اس کی دنیاوی زندگی بھی کامیاب رہے گی اور اس کی عاقبت بھی سنور جائے گی۔'' یہ لکھنے کے بعد ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں کہ بدقسمتی سے تاریخ شاہد ہے کہ انسان اپنے معاشرتی رشتوں میں خودغرض، سیاسی معاملات میں چالاک، کاروباری معاملات میں حریص اور اخلاقی معاملوں میں لاپروا ثابت ہوا ہے۔... انسان کی انفرادی زندگی اور اجتماعی ذمہ داریاں کسی نہ کسی روحانی ہدایات کی محتاج ہیں جس کے بغیر نہ دین سنورتا ہے نہ دنیا بنتی ہے۔'' (ص ۳۰۹)

مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''اکثر لوگوں کا یہ خیال ہے کہ معاشرت وغیرہ طبیعت کے اقتضا پر ہے ۔حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ حضرت شارع علیہ السلام نے کسی بات کو چھوڑا نہیں، سب کچھ بتلا دیا اور وہ سب قرآن و حدیث میں موجود ہے۔ لیکن اس کے سمجھنے کے لئے استعداد اور طبع سلیم کی ضرورت ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳ مقالات حکمت حصہ دوم ص ۳۰)'' شریعتِ مقدسہ نے ہمارے ہر معاملے اور ہر قسم کے فعل وقول سے تعرض کیا ہے، آزاد نہیں چھوڑا۔ ہر چیز کے متعلق تعلیم ہے اور اس کا مکمل قانون ہے، مگر آداب معاشرت کو لوگوں نے دین کی فہرست ہی سے نکال دیا ہے۔ سمجھتے ہیں کہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، ذکر و شغل، تلاوتِ قرآن، نفلیں، اِن چیزوں کے متعلق احکام ہیں۔ آگے جو کچھ چاہیں کرتے پھریں، جس کے معنی آج کل آزادی ہیں۔ سو خوب یاد رکھو کہ تم کو ہرگز ہرگز آزاد نہیں چھوڑا گیا۔... بل کہ شریعت نے ہماری رفتار گفتار، نشست و برخاست، لین دین، کھانے پینے وغیرہ ہر چیز سے تعرض کیا ہے اور اس کے متعلق شریعت میں مکمل قانون ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۴ ص ۱۸۵) کسی اِس مکمل

قانون موجود ہونے کے باوجود دین سے نہیں سمجھا جاتا تو:

اس غلطی کا بھی اسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو انتباہ سیزدہم میں مذکور ہو چکا ہے۔ ہیں یعنی ''
خوب سمجھ لینا چاہئے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے، نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کر لیا جاوے تاکہ اس کا آسانی سے فیصلہ ہو جاوے۔ سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے، وعدہ ثواب یا وعیدِ عذاب۔ اس کے بعد اب قرآن و حدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو۔ جا بجا اِن ابواب میں ثواب، عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔''

ف: ''مباحات (جائز چیزوں) میں بھی شریعت کو تصرف (تبدیلی کرنے اور حکم دینے۔ ف) کا اختیار ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر ارشاد ہے ''وَأْتُــو الْبُيُــوْتَ مِـنْ اَبْـوَابِهـاَ'' کہ گھر میں دروازہ سے آیا کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ امر عبادات کے متعلق نہیں بلکہ عادات کے متعلق ہے''۔ (اشرف التفاسیر جلد ا، ص ۱۷۳)

اسی لئے ''جو امور جزئیاً وکلیاً منصوص ہیں ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلی وہ بے شک اختیار میں ہیں جس طرح چاہیں ان میں برتاؤ رکھیں۔

ف: ''مباحات (جائز چیزوں) میں بھی شریعت کو تصرف (تبدیلی کرنے اور حکم دینے۔ ف) کا اختیار ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر ارشاد ہے ''وَأْتُــو الْبُيُــوْتَ مِـنْ اَبْـوَابِهـاَ'' کہ گھر میں دروازہ سے آیا کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ امر عبادات کے متعلق نہیں بلکہ عادات کے متعلق ہے''۔ (اشرف التفاسیر جلد ا، ص ۱۷۳)

اسی لئے ''جو امور جزئیاً وکلیاً منصوص ہیں ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔

غلطی نمبر (۲) جزئیاً یا کلیاً منصوص احکام میں کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں:

ورنہ جو امور جزئیاً یا کلیاً منصوص ہیں ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔

(الف) وہ امور جو جزئی طور پر نصوص میں وارد ہیں: (۱) ریشمی کپڑا پہننا:

مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے۔ ''اصل یہ ہے کہ عورتوں کو آراستگی کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، تاکہ ان کے خاوندوں کو رغبت ہو۔ یہی سبب ہے کہ تمام عرب وعجم میں بہ نسبت مردوں کے عورتوں کی آراستگی کا زیادہ تر دستور ہے۔ اس لیے ضروری ہوا کہ عورتوں کو بہ نسبت مردوں کے زیادہ زینت کی اجازت دی جائے

۔لہٰذا آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مع اظہار اس فرق کے فرمایا ہے﴿اُحِلَّ الذَّھَبُ وَالْحَرِیْرُ لِاُنَاثِ اُمَّتِیْ وَحُرِّمَ عَلٰی ذُکُوْرِھَا﴾یعنی سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لیے حلال کیا گیا ہے۔اور مردوں پر حرام کیا گیا ہے۔۔۔اور حریر کے متعلق فرمایا﴿مَنْ لَبِسَ الْحَرِیْرَ فِی الدُّنْیَا لَمْ یَلْبَسْہُ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ﴾یعنی جس نے دنیا میں حریر پہنا تو وہ قیامت کے دن اس کو نہ پہنے گا......

(۲)عورتوں کے لباس وتشبہ سے مردوں کو متمیز کرنا ضروری تھا۔لہٰذا سونا وچاندی وریشم پہننا بالعموم عورتوں کے لیے مخصوص ہوا اور باستثناء انگشتری سیم مردوں کے لیے حرام ہوا۔''(المصالح العقلیہ)

(۲)اسبالِ ازار(یعنی پائجامہ،لنگی وغیرہ کا ٹخنوں سے نیچے لٹکانا):

اور مثلاً یہ کہ کعبین سے نیچے ازار وغیرہ کا اسبال حرام ہے

ف:''ایسے اعمال(جن پر عمل کرنے میں دشواری سمجھی جاتی ہے)دو قسم کے ہیں ایک تو وہ کہ ان کی اصلاح کرنے سے معاش کی گاڑی کچھ اٹکتی ہے اور ایک وہ کہ ان کی اصلاح سے معاش کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے مثلاً وضع شریعت کے موافق بنائے۔''(نفی الحرج)

لباس یا پائجامہ ٹخنے سے نیچے نہ لٹکائے حدیث شریف میں اس پر وعید آئی ہے مَا اَسْفَلَ مِنَ الْکَعْبَیْنِ مِنَ الْاِزَارِ فِی النَّارِ کہ ٹخنے کا جو حصہ ازار، پائجامہ وغیرہ سے ڈھکا ہوا ہو گا وہ جہنم میں جائے گا''

عادات میں اصل اِباحت ہے۔جو وضع شریعت میں ممنوع نہ ہو،تو اس میں کچھ حرج نہیں۔...مثلاً شریعت نے لنگی اور پاجامہ کی حد مقرر کردی ہے

(۳)داڑھی کٹانا یا منڈوانا:

اور مثلاً یہ کہ داڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے:

ف:داڑھی کے شرعی حکم کی تحقیق کرتے ہوئے''کسی نے پوچھا داڑھی کی حد کیا ہے فرمایا ایک قُبضہ(مٹھی)سے کم نہ چاہئے۔حدیث فعلی سے ثابت ہے اور فقہاء کے قول سے بھی ثابت ہے فقہاء کا کوئی قول بلا سند کے نہیں ہوتا وہ حدیث کو زیادہ سمجھتے ہیں۔''(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۰حسن العزیز جلد چہارم ص ۱۸۸)

''ایک مشت سے کم داڑھی رکھنا جیسا کہ مغرب زدہ افراد یا فساق کا طریقہ ہے اس طرز عمل کو کسی نے بھی جائز قرار

نہیں دیا ہے۔اسی طرح داڑھی ترشوانے کا عمل ہندوؤں مجوسیوں عجمیوں کا شعار ہے اس ناجائز عمل کا عادی شخص فسق کا مرتکب ہے اور چونکہ اس عمل کو کسی نے بھی جائز قرار نہیں دیا لھٰذا اس باب میں یہ اجماع ہے۔''

(بوادر النوادر ج:۲ص ۴۴۵)

ان کو حکمِ شرعی تو یہ ہے لیکن'' حالت یہ ہے کہ صورت سے بھی مسلمان کہلانے کے قابل نہیں، اور داڑھی کے تو اس قدر دشمن ہیں جس کا حدوحساب نہیں۔زیادہ افسوس یہ ہے کہ اعتقاد میں بھی تو اس حرکت کے استحسان کا درجہ ہے، اس کو معیوب نہیں سمجھتے۔زیادہ شکایت تو یہی ہے کہ یہ طرز ان لوگوں نے اختیار کیا اور پھر اس کو تاویل سے اچھا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں حالاں کہ داڑھی منڈانا تو خاص جہاد کے موقع پر بھی جائز نہیں۔اور یہ محض جاہلانہ خیال ہے کہ رداڑھی کے ہوتے ہوئے دشمن پر ہیبت نہ ہوگی، رعب نہ ہوگا، بل کہ جہاد میں بھی داڑھی والے ہی کا رعب اور ہیبت ہوتی ہے۔کہنے کہ تو بات نہ تھی، کہتے ہوئے شرم بھی آتی ہے، مگر بضرورت کہتا ہوں کہ آپ کے ملک میں آپ ہی کے دوش بدوش ایک قوم ہے سکھوں کی اس کو دیکھ لیجئے! کیا وہ پولس میں نہیں! وہ جنگ پر نہیں جاتے! مگر دیکھ لیجئے! کہ ان کے داڑھی ہوتی ہے یا نہیں۔'' (ملفوظات، الافاضات الیومیہ ج ۳ص ۱۱۱، ۱۱۲) ہے

(۴) جاندار کی تصویر رکھنا:

اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے۔

ف:'' فرمایا کہ ہمارے دوستوں میں ایک شخص ہیں۔اول وہ فوٹو گرافی کا کام کرتے تھے۔پھر خدا تعالیٰ نے ان کو توفیق عطا فرمائی تو وہ اس سے تائب ہو گئے۔ایک صاحب مدعی تحقیق ان کو بہت پریشان کیا کرتے تھے کہ تم نے اس کام کو کیوں چھوڑ دیا۔ایک مرتبہ اتفاقاً ان مدعی تحقیق سے میری ملاقات ہوئی۔کہنے لگے کہ تصویر کشی کی ممانعت تو اسی لئے تھی کہ یہ فعل منجر ہو جاتا تھا بت پرستی کی طرف۔آج چونکہ تہذیب کا زمانہ ہے، یہ احتمال مرتفع ہے۔پس اب وہ حرمت بھی نہ رہی ہوگی۔میں نے کہا ہم کو تعیین عِلل کا بلاضرورت کب حق حاصل ہے۔گورنمنٹ کے سینکڑوں قانون ہیں اور ان سب پر عمل کیا جاتا ہے۔لیکن رعایا کو ان قوانین کی علت دریافت کرنے کا استحقاق نہیں تو خدائی قوانین میں عِلل تلاش کرنے کی کیوں ضرورت ہے۔پھر میں نے ان سے سوال کیا کہ اچھا بتلایئے زنا کی حرمت کی کیا وجہ؟ کہنے لگے کہ مجھے تو علم نہیں۔میں نے کہا کہ لیجئے میں تبرعاً بتلاتا ہوں کہ وجہ اس کی احتمالِ اختلاطِ نسب ہے، یعنی اگر کئی مرد ایک عورت سے صحبت کریں اور پھر حمل رہ جائے تو ممکن ہے کہ ہر ان میں سے

اپنے نسب کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں ان میں سخت جنگ وجدال کا اندیشہ ہے اور ممکن ہے کہ ہر ایک انکار کردے تو اس صورت میں اس عورت اور بچے پر سخت مصیبت ہوگی۔ یہ وجہ سن کر وہ صاحب بہت ہی محظوظ ہوئے اور کہنے لگے کہ بے شک یہی وجہ ہے۔ اس کے بعد میں نے کہا کہ اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ اگر کوئی ایسی تدبیر کرلے کہ علوق کا احتمال ہی نہ رہے، مثلاً کوئی ایسی دوا استعمال کرے یا کوئی عورت سن یاس کو پہنچ گئی ہو یا جوانی میں کسی مرض سے حیض بند ہوگیا ہو، نیز جنگ وجدال کا بھی احتمال نہ ہو، مثلاً زانیوں کی کسی جماعت کا خاصہ میں محبت اور اخوت ہو جائے، جس سے احتمال بھی جنگ وجدال کا نہ رہے تو اس صورت میں زنا جائز ہوجائے گا؟ کیونکہ علت حرمت کی مرتفع ہے، ہرگز نہیں۔ حالانکہ جو علت بتلائی گئی تھی وہ یہاں مرتفع ہے۔ اب تو بہت خاموش ہوئے۔ پھر یہ قصہ نقل کرکے فرمایا کہ نہایت افسوس ہے کہ اس زمانے میں بعض نو تعلیم یافتہ حضرات ہر امر کی علت دریافت کرنے کی فکر میں ہیں اور اسی طرح اکثر احکام شریعت پر اعتراض کرتے ہیں، حالانکہ جس کا نام فہم ہے اس کی ہوا بھی انہیں نہیں لگی۔''

تصویر رکھنے کی ممانعت کی وجہ:

''اس میں بت پرستی کا دروازہ مفتوح ہوتا ہے (حجۃ اللہ) یعنی جب اس کی عام عادت ہوجاوے گی اور عام میں ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔ ادھر دیکھنے والے مختلف فہم کے ہوتے ہیں تو ضرور کسی نہ کسی وقت اس میں یہ مفسدہ پیدا ہوگا۔ جیسا پہلے ہو چکا ہے کہ خاص بنانے والوں نے پرستش نہیں کی محض بزرگوں کی یادگار بنائی تھی۔ پھر آخر اس کی نوبت پہنچی، اسی وقت دیکھ لیجئے کہ باوجود علوم قدیمہ وعلوم جدیدہ کی روشنی پھیلنے کے ایک بڑے معزز بیرسٹر صاحب کی حکایت سنی ہے کہ صبح اٹھ کر اپنے پیر کی تصویر کو نہایت ادب وتعظیم سے تسلیم بجالا کر پھر اور کوئی کام کرتے ہیں جب انگریزی خوانوں کے ایک اعلیٰ طبقہ میں ایسے افراد موجود ہیں تو بالکل عامی آدمی کا کیا اعتماد رہا۔ اس لیے تصویر رکھنے کو عقلاً بھی ضرور حرام کہنا چاہیئے۔'' (المصالح العقلیۃ:۳۳۰)

اور (۵) کتا بلا ضرورت پالنا: مثلاً یہ کہ کُتا بلا ضرورت پالنا معصیت ہے:

ف: ''میں ایک مرتبہ ریل میں سفر کر رہا تھا ایک جنٹلمین بھی اسی درجہ میں سفر کر رہے تھے جن کے پاس ایک کتا بھی تھا۔ کہنے لگے معلوم نہیں شرع نے اس کے پالنے کو کیوں منع کیا ہے، حالانکہ اس کے اندر فلاں فلاں خوبیاں ہیں۔ میں نے کہا کہ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب خاص اور ایک جواب عام، آپ کونسا جواب

چاہتے ہیں؟ کہا کہ دونوں فرما دیجئے۔ میں نے کہا کہ جواب عام تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پالنے سے منع فرمایا ہے۔ مگر اس جواب عام سے ان کی کہاں تسلی ہو سکتی تھی۔ کہا جواب خاص کیا ہے میں نے کہا کہ جواب خاص یہ ہے کہ اس میں ساری خوبیاں ہیں، لیکن اس میں ایک کمی اتنی ہے کہ ساری خوبیوں پر پانی پھر گیا، وہ کمی یہ ہے کہ اس میں قومی ہمدردی نہیں۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ ایک کا دوسرے کتّا کو دیکھ کر کیا حال ہوتا ہے۔ بس پھر کیا تھا بے حد محظوظ ہوئے اور کہا کہ بس آج حقیقت معلوم ہوئی۔ عجیب فہم کے آدمی تھے حقیقت کو معمولی بات سمجھا اور محض نکتہ کو حقیقت سمجھا۔ میں ایک بار بریلی گیا تھا وہاں ایک تحصیل دار ملے انہوں نے بیان کیا کہ میں علی گڈھ کالج میں گیا تھا وہاں کے طالب علموں میں اس جواب کا بڑا چرچہ تھا اور نہایت پسند کیا جارہا تھا۔ حالانکہ اس جواب کا درجہ ایک شاعرانہ نکتہ سے زیادہ نہیں۔ یہ ہے ان لوگوں کا فہم اور عقل۔'' (ملفوظات، الافاضات الیومیہ ج۶ ص ۲۳۳ تا ۲۳۴)

''آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ''**لا یدخل الملائکة بیتاً فیه صورة ولا کلب ولا جنب**''، یعنی جس مکان میں تصویر ہوتی ہے نہ اس میں فرشتے آتے ہیں اور نہ جس میں کتا ہو اور نہ جس میں جنبی آدمی ہو اس سے مراد یہ ہے کہ ان چیزوں سے فرشتوں کو نفرت ہے کیوں کہ فرشتوں کے اندر جو صفات پائی جاتی ہیں یعنی تقدس اور نجاست ظاہری و معنوی مثل بُت پرستی اور اس کے مقدمات سے نفرت یہ سب چیزیں ان صفات کی اضداد کی حامل ہیں اس لیے ضدین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔'' (المصالح العقلیة:۵۵)

(۶) غیر مذبوح جانور (ذبح شرعی کے بغیر) کھانا:

اور مثلاً یہ کہ غیر مذبوح جانور کھانا حرام ہے، جیسا ذبح قواعد سے جس وقت مشروع ہوا اضطراری یا اختیاری۔

ف: ''سوال: مذبوحہ غیر اہل کتاب و مردار کی حرمت میں برابری کی کیا وجہ ہے گویا سائل کا یہ خیال ہے کہ جب کہ مردار میں یہ خون جذب ہو جاتا ہے تو وہ اس کی وجہ سے حرام ہو جاتا ہے مگر غیر اہل کتاب اور ﴿**ما اهل به لغیر الله**﴾ کے ذبح سے خون جذب نہیں ہوتا تو پھر اس سے کس طرح جانور حرام ٹھہرایا جاتا ہے۔

ترجمہ: یہ بات غلط ہے کہ مردار کی حرمت کا سبب ایک ہی امر کو یعنی خون جذب ہونے کو قرار دیا جائے بلکہ حرمتِ مردار کی بہت سی وجوہ واسباب ہیں۔ اگر صرف جذب خون کی وجہ سے حرمت مردار ہوتی تو اس سوال کو وقعت ہوتی۔ مگر جب کہ مردہ جانور کے حرمت کے متعدد اسباب ہوں تو کسی ایک سبب کے نہ ہونے سے

اور اسبابِ حرمت کی نفی نہیں ہوسکتی کیوں کہ اس سببِ معدوم کا کوئی اور سبب، خلیفہ اور قائم مقام ہوجاتا ہے جس سے مردہ جانور کو حرام کہا جاتا ہے اور یہ اسباب اور وجوہ عقلاً بے شمار ہوسکتے ہیں پس صرف وجہ کے ظاہر نہ ہونے سے حکم شریعت سے کیوں کر انکار ہوسکتا ہے، شریعت نے کوئی وجہ رکھی ہوگی۔‘‘

اس کا کچھ مختصر بیان بطورنمونہ کے آئندہ کی ان دوسرخیوں میں مذکور ہے۔’’بوقت ذبح جانور پر تکبیر پڑھنے کا راز‘‘، اور’’غیر اللہ کے نام پر ذبح کیے ہوئے جانور کی حرمت کی وجہ‘‘ جسے المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

مردار کا خون گوشت میں جذب ہوکر گوشت ہی بن جاتا ہے تو حرمت کی جہ؟

اس کی تحقیق کہ آیا بعد مرگ خون گوشت میں جذب ہوجاتا ہے یا وہ بعد استحالہ (حقیقت بدلنے) کے گوشت بن جاتا ہے یہ ہے کہ مستحیل ہونے کے لیے تو قوت ہاضمہ کی اور قوت محیلہ کی یعنی اس قوت کی جس کا کام یہ ہے کہ ایک شئ کو دوسری کی طرف مستحیل کردے ضرورت ہے اور ظاہر ہے کہ بدن کی سب قوتیں جیسے قوتِ باصرہ اور سب قوائے حیوانی حیات کے ساتھ (جب حیات نہ رہی ہاضمہ وتبدیلی کی قوت بھی نہ رہی تو تبدیلی کیسے ممکن ہے) اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اعضائے حیوانی مثل چشم گوش وغیرہ ان قوی کے لیے ایسے ہیں جیسے آئینہ نور کے لئے یعنی قابل اور مُنَفِّذ (اثر قبول کرکے اور دوسرے تک پہونچانے والا) سو جیسے اصل آئینہ میں نہیں ہوتا بلکہ آفتاب میں ہوتا ہے ایسے ہی اصل قوائے حیوانی نفوس حیوانی میں ہوتے ہیں اعضا میں نہیں ہوتے یہی وجہ ہے کہ جیسے آئینہ بے امداد آفتاب، نور کے اعتبار سے بے کار ہے اس صورت میں بعد مرگ استحالہ ممکن نہیں (یعنی آئینہ میں خود تو نور نہیں سورج کے سامنے ہونے سے اس میں نور ہے ویسے خالی ہے ایسے ہی قوت ہضم وغیرہ خود اعضاء کی قوتیں نہیں روح کی ہیں، روح کے الگ ہونے سے تمام اعضاء ان قوتوں سے خالی اور بے کار ہیں نہ یہ قوتیں رہیں نہ ان کا کام تبدیل کردینا ممکن ہے اور نہ جذب کی قوت باقی ہے، لہٰذا) نہ وہ جذب ہی ہوگا جو بعد مرگ کاٹو تو خون نہیں نکلتا اور جذب ہوا تو پھر ناپاکی یقینی ہے۔ (المصالح العقلیۃ: ۲۹۰تا۲۹۵)

(۷) شراب یا روحِ شراب، دواءً ہو یا غذاءً، خارجی استعمال ہو یا داخلی کا ناجائز ہونا:

اور مثلاً یہ کہ شراب یا روح شراب کا استعمال ناجائز ہے دواءً یا غذاءً خارجی استعمال ہو یا داخلی۔

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب اور جوئے سے منع فرمایا۔ الخ

(ابوداؤد).....ف.شراب میں سب نشہ کی چیزیں آگئیں اور جوئے میں بیمہ ولاٹری وغیرہ سب آگئی۔

ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی سب چیزوں سے منع فرمایا ہے جونشہ لاوے (یعنی عقل میں فتور لاوے) یا جوحواس میں فتور لاوے۔(ابوداؤد) ف۔اس میں افیون بھی آگئی اور بعضے حقے بھی آگئے جن سے دماغ یا ہاتھ پاؤں بیکار ہو جاویں۔(حیوٰۃ المسلمین ص ۳۱۴)

خمر ومردار، خنزیر وبت کی خرید وفروخت واجرت زنانہ واجرت کاہن حرام ہونے کی وجہ:

اشیاء کی حرمت کا مدار چند امور پر ہوتا ہے ازاں جملہ ایک یہ ہے کہ بعض اشیاء عادت کے اعتبار سے معصیت پر مشتمل ہوں۔یا لوگوں کو ان اشیاء سے اس قسم کا فائدہ وتمتع حاصل کرنا مقصود ہو۔وہ ایک قسم کی معصیت و گناہ ہو۔مثلاً خمر وبت وطنبور وغیرہ۔وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں کی بیع کا طریق جاری کرنے اوران کے بنانے میں ان معاصی کا ظاہر کرنا اورلوگوں کوان معاصی پرآمادہ کرنا اور رغبت دلانا اور نزدیک کرنا پایا جاتا ہے۔لہٰذا مصلحت الٰہی کا تقاضا ہوا کہ ان چیزوں کا بیع وشراء کرنا اوران کا گھروں میں رکھنا حرام کیا جائے کیوں کہ اس میں ان معاصی کو دور کرنا اورلوگوں کواس بات کی طرف متوجہ کرنا ہے کہ وہ ان چیزوں سے پرہیز واجتناب کریں۔اسی وجہ سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:﴿اِنَّ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ حَرَّمَ بَیْعَ الْخَمْرِ وَالْمَیْتَۃِ وَالْخِنْزِیْرِ وَالْاَصْنَامِ﴾ (ترجمہ) یعنی خداتعالیٰ اوراس کے رسولؐ نے شراب اور مردار اور خوک (خنزیر) اور بتوں کی خرید و فروخت حرام کیا ہے۔اور پھر فرمایا ہے﴿اِنَّ اللّٰہَ اِذَا حَرَّمَ شَیْئًا حَرَّمَ ثَمَنَہٗ﴾ یعنی خداتعالیٰ جب جس چیز کوحرام کرتا ہے تواس کی قیمت کوبھی حرام کرتا ہے۔

یعنی جب ایک چیز سے نفع اٹھانے کا طریق مقرر ہے۔مثلاً شراب صرف پینے کے لئے اور بت صرف پرستش کے لیے بنائے جاتے ہیں اوراس لئے خداتعالیٰ نے اس کوحرام کیا ہے پس حکمت الٰہی کا مقتضا ہوا کہ ان کی بیع کوبھی حرام کیا جائے اور نیز آپ نے فرمایا﴿مَھْرُ الْبَغِیِّ خَبِیْثٌ﴾ یعنی اجرت زنا کی خبیث ہے۔

(المصالح العقلیۃ:۲۷۶،۲۷۷)

(۲) محرمات شرعیہ جوکلیاً مذکور ہیں مثلاً:

(۱) تشبہ کفار کے ساتھ لباس میں ہو یا طرزِ اکل وشرب میں:

اور نے جو امور کلیا نصوص میں مذکور ہیں مثلاً یہ کہ تشبہٌ کفار کے ساتھ نا جائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل وشرب میں ہو۔

’’آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں: ﴿لَاتَـاْکُلُوْا فِـیْ اٰنِیَةِ الـذَّهَـبِ وَالْفِضَّةِ وَلَا تَشْـرَبُـوْا فِـیْ صِـحَافِهَا فَاِنَّهَا لَهُمْ فِی الدُّنْیَا وَلَکُمْ فِیْ الآخِرَةِ﴾ اور فرمایا ﴿اَلَّذِیْ فِیْ اٰنِیَةِ الذَّهَبِ وَالْـفِـضَّةِ اِنَّـمَا یُـجَـرْجِـرُ فِـیْ بَطْنِهٖ نَارُ جَهَنَّمَ﴾ (ترجمہ) نہ کھاؤ سونے اور چاندی کے برتنوں میں اور نہ پیو چاندی، سونے کے پیالوں میں، کیوں کہ برتن مخالفین اسلام کے لیے دنیا میں ہیں۔ اور تم کو آخرت میں ملیں گے۔ جو شخص سونے چاندی کے برتن میں رہتا ہے اس کے پیٹ میں دوزخ کی آگ جنبش کرے گی۔

اور یہ حرکت کھانے اور پینے ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ ساری وجوہِ نفع کو شامل ہے، لہٰذا حلال نہیں ہے کہ چاندی اور سونے کے برتن کے ساتھ غسل یا وضو کرے، یا ان سے تیل ملے یا سرمہ دانی بنائے۔ اور اسی تقریر سے غیر اہلِ اسلام کے ساتھ لباس وغیرہ میں تشبّہ کرنے کی ممانعت معلوم ہوگئی ہوگی کہ مقصود تبعید ہے ان کے اوضاع واطوار سے۔ اس کی بہت صاف نظیر مردوں کا زنانہ لباس پہننے سے طبعاً منقبض ہونا ہے۔‘‘

(المصالح العقلیہ)

کفار کا احسان لینے میل ملاپ رکھنے یا ان کی طرف میلان رکھنے کے حدود واحکام:

کفار کا احسان لینے میں اندیشہ ہو کہ ان کے ساتھ بھی بے موقعہ شرکت کرنا پڑے گی مثلاً وہ کسی مدرسہ یا مسجد کے چندہ میں شریک ہونا چاہیں کہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کبھی ان کے مندر میں شریک ہونا پڑے گا تو یہ میل درست نہیں جیسے ایک مرتبہ ہندو مسلمانوں میں اتفاق کی ہوا چلی تھی کہ ہندو تعزیہ داری میں شریک ہوئے اور مسلمان ہولی میں یہ سب قصور فہم ہے اور ﴿وَلَاتَـعَـاوَنُـوْا عَـلَـی الْاِثْـمِ وَالْـعُـدْوَان﴾ کے خلاف ہے اور ’’من کثر سواد قوم فهم منهم‘‘ کا مصداق ہے یا کفار سے بے موقعہ نرم بولنا جیسے بروقت مناظرہ ضرورت سے زیادہ نرمی اختیار کی جائے جس کا انجام خود بھی ذلیل ہونا اور دین کو بھی ذلیل کرنا ہے ایسے ہی موقعہ کے لئے وارد ہے ’’وَاغْلُظْ عَلَیْهِمْ‘‘

اور زائد از ضرورت کفار کی طرف میلان کے بھی چند مراتب یہ ہیں مثلاً تشبہ بالکفار، ان کے رسوم قبیحہ میں شرکتِ بیجا، خوشامد، متعصب کفار کی چاپلوسی اور ابلہ فریبیوں میں آجانا کہ ’’مَنْ تَشَبَّـهَ بِـقَـوْمٍ فَهُـوَ مِـنْهُمْ‘‘

اور ''مَنْ کَثَّرَ سَوَادَ قَوْمٍ فَھُوَ مِنْھُمْ'' اور ''ھَآاَنْتُمْ اُولَآءِ تُحِبُّوْنَھُمْ وَلَا یُحِبُّوْنَکُمْ'' اور ''﴿فَتَرَی الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ مَّرَضٌ یُّسَارِعُوْنَ فِیْھِمْ یَقُوْلُوْنَ نَخْشٰی اَنْ تُصِیْبَنَا دَآئِرَۃٌ﴾ ان کے بارہ میں وارد ہیں یہ سب قبیح اور ممنوع ہیں حالانکہ کوئی ضرورت شدید یا اکراہ داعی ہو تو مجبوری ہے۔اختیار اور ارادہ سے اور ان افعال کو جائز سمجھ کر کرنا کسی حالت میں درست نہیں۔(اشرف التفاسیر جلد۲ص ۹۸)

ایک ہندو نے لکھا ہے کہ قطع نظر از مذہب وملت سب مذاہب والوں کو دوسرے مذہب کے رہنما کی تعزیت وخوشی میں شریک ہونا چاہئے اور میں بھی عید میلا دالنبی میں دوش بدوش ہوں، ہمارے حضرت (حکیم الامت مولانا اشرف تھانویؒ) نے فرمایا بس کل کو ہندوؤں کے رام لیلا و دیگر میلوں میں بھی مسلمان خوشی سے شریک ہوا کریں گے،اور یہ وہ مصالح زہر آمیز ہیں کہ خدا کی پناہ۔(ملفوظات جلد۱۱،حسن العزیز جلد۲،جدید ملفوظات ص۱۳۱تا ۱۳۲)

میلوں ٹھیلوں میں: آج کل یہ بیہودہ رسم نکلی ہے کہ مسلمان کفار کے میلوں ٹھیلوں میں یک ہوتے ہیں اور ان کو اپنی عید بقرعید کے موقع پر شریک کرتے ہیں یہ تو وہی قصہ ہے جیسا کہ اہل شرک نے حضور سے کہا تھا کہ اے محمد ہم اور آپ صلح کرلیں ایک سال آپ ہمارے دین کو اختیار کرلیں اور دوسرے سال ہم آپ کے دین کو اختیار کرلیں گے اسی وقت یہ آیتیں نازل ہوئیں یعنی نہ میں تمہارا دین اختیار کروں گا اور نہ تم میرا دین قبول کروگے۔یہ بطور اخبار کے فرمایا پس لکم دینکم الخ کو اس تقریر پر منسوخ کہنے کی بھی ضرورت نہیں۔پس کفار سے تو بالکل علیحدہ ہی رہنا چاہیے۔یہاں چوں کہ ایک جگہ رہتے ہیں اس لئے ضروری ہے کہ آپس میں لڑیں نہیں باقی ان کے مذہبی میلے اور مجامع میں جانا بالکل بند کرنا چاہیے۔(اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۳۵۱)

شرعی احکام:

تشبہ بالکفار امور مذہبیہ میں تو حرام ہے اور شعار قومی میں مکروہ تحریمی ہے باقی ایجادات وانتظامات میں جائز ہے وہ درحقیقت تشبہ ہی نہیں۔صاحبو! کیا یہ حیرت نہیں ہے کہ ایک برطانوی جرنیل کو تو یہ حق ہو کہ وہ جرمنی وردی کو جرم قرار دے کیوں کہ وہ برطانیہ کا دشمن ہے۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حق نہ ہو کہ آپ دشمنان خدا کی وضع کو جرم قرار دیں۔مگر اسلام میں تعصب نہیں چنانچہ تشبہ بالکفار کے مسئلہ میں شریعت نے تفصیل کی ہے کہ جو چیز کفار ہی کے پاس ہو اور مسلمانوں کے یہاں اس کا بدل نہ ہو اور وہ شے کفار کی شعار قومی یا امر مذہبی نہ ہو تو

اس کا اختیار کرنا جائز ہے جیسے بندوق توپ ہوائی جہاز، موٹر وغیرہ۔ چنانچہ ایک بزرگ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک میں بندوق ہے اور آپ اس کی طرف اشارہ کر کے فرمارہے ہیں **نعم السلاح** کہ یہ بہت اچھا ہتھیار ہے میں اس خواب سے استدلال نہیں کرتا صرف تائیداً بیان کر دیا ورنہ اصل استدلال قواعد فقہیہ سے ہے اور اس قاعدہ کی بناء پر نہ ہم ایجادات سے منع کرتے ہیں اور نہ ایجادات یورپ کے استعمال سے منع کرتے ہیں۔

یہ تو ایجادات کا حکم تھا جن کا بدل مسلمانوں کے یہاں نہیں ہے اور جو ایجاد ایسی ہے جس کا بدل مسلمانوں کے یہاں بھی موجود ہے اس میں تشبہ مکروہ ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فارسی کمان کے استعمال سے منع فرمایا ہے کہ اس کا بدل مسلمانوں کے پاس عربی کمان موجود تھی اور دونوں کی منفعت برابر تھی صرف ساخت کا فرق تھا غرض اسلام میں تعصب نہیں جیسا کہ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا ہوگا۔ ہاں اسلام میں غیرت ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے پاس بھی ہے اور کفار کے پاس بھی ہے صرف وضع قطع کا فرق ہے۔ اس میں اسلام نے تشبہ بالکفار سے منع کیا ہے۔ کہ اس میں علاوہ گناہ کے ایک بے غیرتی بھی تو ہے کہ بلا وجہ اپنے کو دوسری قوموں کا محتاج ظاہر کیا جاوے۔

انتظامی امور میں دوسری قوموں کی ایجاد کردہ چیزوں کا اختیار کر لینا جائز ہے بشرطیکہ ان کا شعار قومی یا مذہبی نہ بن گیا ہو۔ جیسے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ شاہان عجم کی عادت ہے کہ جب دشمن کا خوف ہوتا ہے تو خندق کھود لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کھدوائی اسی طرح یہ توپ بندوق یورپ کی ایجاد ہیں مگر ان کا استعمال اسی اصل پر جائز ہے۔ (ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد ۸ ص ۳۴۶)

حسن خلق ومودۃ ومحبت میں فرق:

’’حسن خلق اور چیز ہے اور مودۃ ومحبت اور تولی اور۔ حسن خلق کی نسبت دار ہے‘‘ ﴿**وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ**﴾ اور مودۃ اور تولی کی نسبت وارد ہے ﴿**لَایَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ، وَمَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰہِ فِیْ شَیْءٍ اِلَّآاَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰۃً ٥ لَاتَتَّخِذُوا الْیَھُوْدَ وَالنَّصٰرٰی اَوْلِیَاءَ بَعْضُھُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ یَّتَوَلَّھُمْ مِنْکُمْ فَاِنَّہٗ مِنْھُمْ اِنَّ اللّٰہَ لَایَھْدِی الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ**﴾ حسن خلق کفار کے ساتھ مندوب ومستحسن ہے اور مودت ومحبت ممنوع اور مذموم۔‘‘ (اشرف التفاسیر ج ۲ ص ۹۸)

تشبہ میں کیا رکھا ہے!:

خدا تعالی نے متواضعین کی خود وضع میں بھی تواضع کا اثر رکھا ہے اور متکبرین کی وضع میں تکبر تفاخر کا۔ اگر اللہ تعالی کسی کو اس کا احساس دے دے اور وہ ایسی وضع سے روکے تو اس پر تشدد کا اعتراض کرتے ہیں ان معترضوں کی عجیب حالت ہے۔ کہتے ہیں کہ تشبہ میں کیا رکھا ہے؟ اگر کچھ نہیں رکھا تو آج سے زنانہ لباس پہن کر کرسیوں پر بیٹھنے لگو معلوم ہو جاوے گا کہ تشبہ میں کیا رکھا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس کا کچھ نقصان ہوتا ہے وہ سمجھتا ہے اور وہ بھی اسی وقت سمجھے جب کہ ان کا نقصان ہوا ہو، خصوص باطن کا نقصان کہ اس پر تو ہزاروں غم کے پہاڑ آ کر گرتے ہیں۔

حضرت ان میں خاصیت ہے محض زبانی رد کر دینے سے وہ خاصیت زائل نہیں ہوتی۔ یہ تجربہ کی چیزیں ہیں۔ بریلی میں ہمارے بھائی گھر ایک بچہ اپنی ماں کے ساتھ آیا کرسی پر بٹھایا گیا بیٹھتے ہی یہ حالت ہوئی کہ گھر والوں نے دیکھا کہ نہایت اینٹھ مڑوڑ سے بیٹھا ہے نہ بول نہ چال جب بچپن میں یہ حال ہے بڑے ہو کر کیا ہوگا۔

(ملفوظات حکیم الامت: ج۶ ص ۲۰۶ تا ۲۰۷)

تشبہ میلان باطنی کے بغیر نہیں ہوتا: ''بعض اہل لطائف نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص مکاری سے صوفی بنے اور صوفیوں کی وضع اختیار کرے اس کی بھی تحقیر نہ کرنا چاہئے۔ کیوں کہ یہ تشبہ علامت اس کی ہے کہ اس کے قلب میں اس جماعت کی عظمت ہے کیوں کہ تشبہ اسی کے ساتھ کیا جاتا ہے جس کی قلب میں عظمت اور وقعت ہوتی ہے اور اسی سے تشبہ با اہل باطل کا مسئلہ حل ہو گیا۔ اور اس بنا پر علاوہ حدیث میں ہونے کے وہ مسئلہ خود نص قرآنی میں موجود ہے ارشاد فرماتے ہیں ﴿وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (یعنی مائل مت ہو تم ان لوگوں کی طرف جنہوں نے ظلم کیا کبھی تم کو بھی آگ پہنچ جائے) اس سے معلوم ہوا کہ اہل باطل کی طرف میلان حرام ہے اور تشبہ بدون میلان قلبی کے ہوتا نہیں قلب میں اول اس کی عظمت آتی ہے اور اس کے استحسان کا درجہ پیدا ہوتا ہے اور اس کی طرف میلان ہوتا ہے اس کے اثر سے تشبہ ہوتا ہے۔ پس جب یہ میلان حرام ہے تو تشبہ بھی حرام ہے۔ یہ ہے وہ مسئلہ جس کو آج کل نیچری کہتے ہیں کہ ''**من تشبه بقوم فهو منهم**'' جو شخص کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے اس کا شمار اسی قوم میں ہوگا۔ ف) سمجھ میں نہیں آتا۔

گورکھپور میں ایک مرتبہ جانا ہوا وہاں پر بیان کیا گیا بڑا مجمع تھا میں نے کہا کہ صاحبو یہ مسئلہ تشبہ کا صرف نقلی ہی نہیں عقلی بھی ہے اگر کوئی جنٹل مین اپنی بیگم صاحبہ کا زنانہ رنگین جوڑا پہن کر اجلاس میں کرسی پر آ بیٹھے کیا خود

اس کو اور دیکھنے والوں کو ناگوار نہ ہوگا تو آخر ناگواری کی وجہ بجز تشبہ کہ کیا؟ سو ایک عورت مسلمان جو دینداری میں شاید تم سے بھی بڑھی ہوئی ہو اس کے تشبہ سے تو ناگواری ہوتی ہے اور کفار فجار کے تشبہ سے ناگواری کیوں نہ ہو ایک صاحب مجھ سے کہنے لگے کہ جب ہم نے ترکی ٹوپی پہن لی تو سب لباس میں تو تشبہ نہ ہوا میں نے کہا کہ ترکی ٹوپی پہن کر باقی لباس زنانہ پہن لو اور کہدو کہ ٹوپی تو ترکی ہے تو شبہ کہاں، بات یہ ہے کہ تشبہ کبھی ناقص ہوتا ہے، کبھی کامل۔ اور دونوں مذموم ہیں گو دونوں کے درجہ میں تفاوت ہو۔ (اشرف التفاسیر ج۲ص۳۱۷، ملفوظات جلد۸ص۳۳۷، ۳۳۸)

بعض لوگ ان احکام کو شریعت سے خارج سمجھتے ہیں اس لئے میں نے اس مضمون کو بیان کر دیا اور بتلا دیا کہ شعار قومی میں بھی تشبہ حرام ہے گو قسم اوّل کے درجے میں نہ ہو مگر پیشاب و پاخانہ میں فرق ہونے سے کیا کوئی پیشاب پینا گوارا کرلے گا، ہرگز نہیں بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کوٹ پتلون پہن کر ٹوپی تو اسلامی پہن لی ہے، اب تشبہ کہاں رہا۔ میں کہتا ہوں تشبہ کامل نہ سہی ناقص تو ہوا اگر آپ ایسا کرسکیں کہ سارا لباس زنانہ پہن کر اوپر سے مردانہ ٹوپی پہن لیں اور اسی حلیہ سے محفل میں جاسکیں تو ہم آپ کو اسلامی ٹوپی اور کفری پاجامہ کی بھی اجازت دے دیں گے۔

صاحبو! مشتبہ صورت بھی ممنوع ہے ہمارے یہاں ایک طالب علم کنویں کے پاس پاجامہ دھو رہے تھے میں نے پوچھا یہ پاجامہ پاک ہے یا ناپاک؟ کہا مشتبہ ہے میں نے کہا پھر تم اس کو کنویں کے پاس دھوتے ہو اور یہی ہاتھ ڈول رسی کو لگاتے ہو جس سے سارا کنواں مشتبہ ہو جائے گا تم خانقاہ سے نکلو تم کو ہدایہ پڑھ کر بھی پاکی ناپاکی کا خیال نہیں کہنے لگے مجھے عقل نہیں میں نے کہا اس جواب سے جرم کی تو نفی جو گئی مگر ضرورت اخراج کی نفی نہیں ہوئی کیوں کہ اخراج کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جرم ہی پر اخراج ہو بلکہ کم عقلی بھی موجب اخراج ہے غرض ان کو خانقاہ سے نکال دیا گیا تو آپ نے دیکھا کہ مشتبہ پاجامہ کو ناپاک ہی کا حکم دیا گیا۔ جیسے ناپاک کپڑوں کا دھونا کنویں کے پاس جرم ہے ایسے ہی مشتبہ کپڑے کا دھونا بھی جرم ہے اس طرح آپ اس کو سمجھ لیجئے کہ اسلامی ٹوپی اور کفری پاجامہ پہننے سے گو آپ بالکل ناپاک تو نہ ہوں گے مگر مشتبہ تو ہو جائیں گے۔ اور اسلام نے مشتبہ صورت سے بھی منع کیا ہے۔

ایک ضلع میں ایک شخص ترکی ٹوپی پہن کر کچہری میں گئے۔ صاحب کلکٹر ان پر بہت ناراض ہوئے کہ تم سرکار کے مخالفوں کی ٹوپی اوڑھ کر کیوں یہاں آئے، اور سپرنٹنڈنٹ کو بلوایا کہ اِن کو گرفتار کرلیا جائے۔'' یہ واقعہ سنا

کر مولانا تھانویؒ نے ارشاد ''فرمایا کہ کیں تو کہا کرتا ہوں کہ ''من تشبہ بقوم فھو منھم'' کہ مسئلہ عقلی ہے۔ دیکھو! صاحب بہادر کو بھی ناگوار ہوا کہ یہ انور بے کی ٹوپی ہے۔ مگر ہمارا کہنا تو کوئی سنتا ہی نہیں۔ جب صاحب بہادر کہہ دیں، تب صحیح ہے۔ (ملفوظات جلد ۱۸اص ۱۸۹)

صاحبو! کیا یہ حیرت نہیں ہے کہ ایک برطانوی جرنیل کو تو یہ حق ہو کہ وہ جرمنی وردی کو جرم قرار دے دے کیوں کہ وہ برطانیہ کا دشمن ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حق نہ ہو کہ آپ دشمنان خدا کی وضع کو جرم قرار دیں۔

مسلمان بشکل ہندو: (حضرت حکیم الامتؒ نے تشبہ ہی کے ضمن میں ارشاد فرمایا کہ) انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ میں بناؤ سنگار خوب ہے.....گھر سے اس وقت نکلیں گے جب......خوب آراستہ و پیراستہ ہولیں گے۔ یہ تن آرائی وتن پروری تمام انگریزی تعلیم کا خلاصہ ہے۔ میرے بھائی کے پاس دو شخص عہدہ دار آئے۔ ایک ان میں سے ہندو بشکل مسلمان تھا اور ایک مسلمان بشکل ہندو تھے۔ مسلمان صاحب کے لیے گھر میں سے پان آیا خادم چوں کہ دونوں سے ناواقف تھا اس لیے اس نے ہندو کے سامنے پان پیش کیا اس پر وہ دونوں ہنسے، اس سے وہ خدمتگار سمجھا کہ مسلمان یہ ہیں جن کی ڈاڑھی منڈی ہوئی ہے۔ (امثال عبرت ص ۲۰۰، بحوالہ طریق النجاۃ جلد ۵)

عیسائیوں کا قدیم محاورہ کی نقل: کیا میں آ سکتا ہوں؟ فرمایا آج ایک لطیفہ سمجھ میں آیا، وہ یہ کہ آج کل جو یہ محاورہ ہے کہ کیا میں فلاں کام کر سکتا ہوں؟ فلاں جگہ جا سکتا ہوں؟ اور مقصود اس جملہ سے اس فعل کے متعلق اپنی قدرت اور استطاعت کا سوال نہیں ہوتا بلکہ خود اس فعل کے وقوع کی درخواست مقصود ہوتی ہے۔ تو مجھ کو یہ خیال ہوا کہ کیا ایسا محاورہ کبھی پہلے بھی تھا تو فوراً ذہن میں یہ آیت آئی ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّوْنَ يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ اَنْ يُّنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِنَ السَّمَآءِ﴾ یہ ایک آیت ہے ساتویں پارہ میں اس کے اندر حق تعالیٰ نے حواریّین کا ایک قول نقل فرمایا ہے، جو انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کہا تھا یعنی جب حواریین نے یہ چاہا کہ ہم پر مائدہ کا نزول ہو تو بجائے اس کے کہ یوں کہتے کہ ہم نزول مائدہ کی درخواست کرتے ہیں۔ یوں کہا کہ کیا آپ کا رب ایسا کر سکتا ہے کہ ہم پر مائدہ نازل فرمائے؟ پس معلوم ہوا کہ یہ عیسائیوں کا قدیم مذاق ہے، اور ان کا ایک بہت پرانا محاورہ ہے، اور اب تو اس میں بد دینوں کا تشبہ ہے اس لئے میں خواص کے لئے ایسے محاورات کا استعمال بلا ضرورت بہتر نہیں سمجھتا۔'' (ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۳۶۶)

دیکھو! حضور ﷺ نے عشاء کو عتمہ کہنے سے منع فرمایا، حالاں کہ یہ بھی ایک لغت تھا۔ مگر چوں کہ اہلِ جاہلیت اِس کو بولتے تھے، اس واسطے پسند نہیں فرمایا۔... تشبہ کے بارے میں بہت لوگوں کی طبیعت میں الجھن ہوتی ہے کہ اس میں کیا حرج ہے، مگر... حضور ﷺ اُن الفاظ کی بھی اجازت نہیں دیتے جن کو کفار استعمال کرتے تھے۔ اس سے وہ الفاظ گو بالکل حرام نہیں ہوجاتے، مگران کا استعمال بے ادبی تو ہے۔'' (ملفوظات جلد۲۰ص۳۵۰)

(۲) چندہ طیبِ خاطر (خوش دلی) سے نہ ہو: مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداع سے ہو، ناجائز ہے چندہ کے ذکر کے سلسلہ میں فرمایا کہ اگر کسی قسم کا دباؤ ہو تو میں اس چندہ کو حلال بھی نہیں سمجھتا کیوں کہ حدیث شریف میں یہ حکم صاف موجود ہے کہ: **لَایَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُّسْلِمٍ اِلَّا بِطِیْبِ نَفْسٍ مِّنْہُ** '' دیکھئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم **لایحل** فرمارہے ہیں پھر ایسا چندہ کیسے حلال ہوسکتا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت ج۹ ص۲۳۵)

اکثر بلکہ قریب قریب علی الدوام اس کا بالکل لحاظ نہیں کیا جاتا کہ جس شخص سے یہ رقم وصول کی جارہی ہے آیا یہ شخص بالکل خوش دلی سے دے رہا ہے یا کہ کسی خاص شخص کی وجاہت اور دباؤ یا عام مجمع کے شرم ولحاظ سے دے رہا ہے۔

حدیث میں ہے: **''قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تظلموا الا لا یحل مال امرئ الابطیب نفس منہ رواہ البیہقی فی شعب الایمان والدارقطنی فی المجتبی''۔**

اور دوسری حدیث میں ہے: **''قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تلحفوا فی المسئلۃ فو اللہ لا یسألنی احد منکم شیئا فتحرج لہ مسئلۃ منی شیئا وانا لہ کادہ فیبارک لہ فیما اعطیتہ رواہ مسلم''۔**

اور تیسری حدیث میں ہے: **''لیس للمرء الاماطابت بہ نفس امامہ رواہ الطبرانی کذا فی تخریج الزیلعی''۔**

اور چوتھی حدیث میں ہے: **المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ رواہ البخاری.**

اور پانچویں حدیث میں ہے **لایحل لہ ان یثوی عندہ حتی یحرجہ متفق علیہ.**

حدیث اول میں ایسے مال کے حرام ہونے کی صاف تصریح ہے جو بلا طیب نفس لیا جائے اور اس کے

حرام ہونے کو زیادہ مؤکد فرمادیا کہ اس کو نہی عن الظلم کے ساتھ مقرون فرمایا۔ جسمیں اشارہ اس طرف ہے کہ یہ بھی ظلم ہے اور ظلم خود حرام اور گناہِ کبیرہ ہے۔ حدیث دوم الحلف یعنی تنگی اور بار ڈالنے کو صیغۂ نہی کے ساتھ جو کہ تحریم کے لئے موضوع ہے منع فرمایا۔ جس سے صاف معلو ہو گیا کہ یہ امر حرام ہے اور یہ بھی فرمادیا کہ جو رقم کراہت نفس کے ساتھ بدون طیب خاطر کے وصول کی جائے گی اس میں برکت نہ ہوگی اور ظاہر ہے کہ حلال ہمیشہ بابرکت ہوتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہو گیا کہ حلال نہیں۔ اور حدیث سوم میں بھی.........طیب نفس کو شرط فرمایا اور حدیث دوم وسوم میں اتنی بات اور معلوم ہوگئی کہ جیسے عام لوگوں کو تنگ کرنا اور دباؤ ڈالنا حرام ہے اسی طرح سلاطین وملوک کو بھی تنگ کرنا حرام ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدار اس دباؤ ڈالنے کی حرکت کا ناداری نہیں جیسا بعض لوگ سمجھا کرتے ہیں کہ فلانے کے پاس بہت مال ہے اگر دباؤ ڈال کر لے لیا تو کیا حرج ہے کچھ گھاٹا تھوڑا ہی آجائے گا یہ حدیثیں اس خیال کی صاف تغلیط کرتی ہیں۔ حدیث چہارم سے کلیۃً معلوم ہوا کہ کسی کو ناحق ایذا پہونچانا زبان سے یا برتاؤ سے خلاف شان اسلام ہے یہ بھی مستلزم نہی کو ہوا۔ اور حدیث پنجم سے معلوم ہوا کہ جب مہمان کو جو کہ ایک گونہ صاحب حق بھی ہے درست نہیں کہ میزبان کے پاس اتنا ٹھہرے کہ وہ تنگ ہو جائے، تو معمولی چندہ وصول کرنے والے جو کہ کچھ بھی حق نہیں رکھتے تنگ کرنے سے کیونکر گنہگار نہ ہونگے۔ وقت کی حالت مروجہ دیکھئے کہ اکثر چندہ کی فہرست اہل وجاہت کے ہاتھوں بھیجی جاتی ہے مجمعوں میں ایسے ہی لوگ کھڑے کئے جاتے ہیں وہ ایک ایک کے سامنے بالخصوص جاتے ہیں اور خاص خطاب سے تحریک کرتے ہیں بعض دفعہ خود محرک وجاہت سے بعض جگہ مجمع کی شرم سے گو دل نہ چاہے یا کم دل چاہے مگر ملامت اور خفت کے خیال سے بمجبوری دینا پڑتا ہے بعض اوقات کم دینے والے کو مکرر کہا جاتا ہے کہ یہ رقم آپ کی حیثیت سے کم ہے اور دیجئے یا دوسرے شخص کو جو کہ اس کے برابر یا اس سے بھی کم ہے زیادہ رقم دیتا ہوا دیکھ کر جھیپ جاتا ہے اور اس سے کم دینے میں اپنی سبکی سمجھتا ہے اور باوجود ناگواری کے دیتا ہے۔ (التوریع فی فساد التوزیع ص ۴ تا ۷)

(طیب نفس یعنی خوش دلی کی قید اس درجہ ضروری ہے کہ۔ف) میاں بیوی کے مال پر (بھی) طیب نفس شرط ہے۔ (قرآن کریم کی) آیت ازواج کے متعلق ہے کہ اگر وہ اپنے مہر میں سے کچھ تم کو طیب نفس کے ساتھ دیدیں تو اس کا کھانا اور لینا جائز ہے۔ ظاہر ہے میاں بیوی کا تعلق کیسا کچھ ہوتا ہے کہ اس تعلق سے زیادہ کوئی تعلق بے تکلفی کا نہیں ہو سکتا۔ جب یہاں بھی طیب نفس کی شرط ہے تو اور جگہ طیب نفس کی ضرورت کیوں نہ ہوگی اور

حدیث میں ہے۔''**الالایحل مال امرء مسلم الابطیب نفس منه** ''اوراذن بطیب نفس کی حقیقت یہ ہے کہ دوسرے کوعدم اذن پر بھی قدرت ہو۔(اشرف التفاسیر جلد۲،ص۶) پنی زیدہ بے احتیاطی یہ ہے کہ جوفرداً فرداً چندہ کی تحریک کی جاتی ہے۔اس سے دوسرے پر بار ہوتا ہے،گرانی ہوتی ہے، نیز نہ دینے پر بخل بھی ثابت ہوتا ہے جس کا حاصل ایک مسلمان کو متہم کرنا ہے اور یہ کسی طرح جائز نہیں۔میں جوتحریک عام اور تحریکِ خاص میں امتیاز کرتا ہوں،اس کی وجہ یہی ہے کہ ایک مسلمان پر بار نہ ہو،گرانی نہ ہواور ہو بدنام نہ ہو۔دعوتِ عام اور چیز ہےاور انفرادی صورت میں کسی سے سوال کرنا اور چیز ہے۔مجھ کو تجربہ ہے، لوگوں کی حالت معلوم ہے۔اس تحریکِ خاص کا اثر ظہورِ بخل قرآن مجید میں بھی مذکور ہے: اِنۡ یَّسۡـَٔلۡكُمُوۡهَا فَیُحۡفِكُمۡ تَبۡخَلُوۡا. کیوں کہ احفاء والحاف خاص خطاب ہی میں ہوسکتا ہے۔اوراس کے بعد خطابِ عام کا اس عنوان سے ذکر ہے: ہٰۤاَنۡتُمۡ هٰۤؤُلَآءِ تُدۡعَوۡنَ لِتُنۡفِقُوۡا فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ۔ یہ دعوت خطابِ عام ہے۔اوراسی فرق کی وجہ سے احفاء پر جو بخل ہوا،اُس میں نکیر نہیں فرمایا گیا کہ معذور ہے اور دعوت پر جو بخل ہوا اُس پر نکیر فرمایا گیا: فَمِنۡكُمۡ مَّنۡ یَّبۡخَلُ وَمَنۡ یَّبۡخَلۡ فَاِنَّمَا یَبۡخَلُ عَنۡ نَّفۡسِهٖ الآیہ۔میں نے میرٹھ کے ایک وعظ میں اس فرق کو بیان کیا تھا،حضرت مولانا خلیل احمد صاحب بھی اِس بیان میں شریک تھے۔وعظ کے بعد خوش ہوکر فرمایا کہ آج آیت کے معنی معلوم ہوئے۔یہ ان کی تواضع ومحبت تھی۔(ملفوظات حکیم الامت ج۳ص۱۱۶)

چندہ خداع (دھوکہ) سے ہو:

''لوگ بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ ہم نے بھی یوں وصول کیا۔...اگر جبر سے یا اثر سے کام لیا تو یہ ڈکیتی ہوئی۔اِس میں بھی کون سی عزت ہے اور ڈکیتی میں عزت ہے،تو پھر کھلم کھلا ڈکیتی ہی ڈالو۔عزت کا کام تو کرنا چاہیئے۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج۳ص۱۱۷)

(۳) سواری ولباس میں تفاخر وتکبر اور اظہارِ شان کا ہونا:

یا تفاخر وتکبر جو سواری ولباس تفاخر وتکبّر واظہار شان کے لیے ہو وہ واجب التحرز ہے وعلیٰ ہذا۔

''امراض کی مختلف قسمیں ہیں کسی کو حب مال کا مرض ہے کسی کو حب جاہ کا ان (تعلیم یافتوں) کو دوسرے (حب مال وحب جاہ وغیرہ) امراض کے ساتھ تن آرائی کا بھی (مرض ہے)۔ان کی رفتار گفتار نشست وبرخاست ،خوردونوش،سب میں دہریت ونیچریت والحاد کا رنگ جھلکتا ہے۔''(ملفوظات حکیم الامت ج۸ص۱۳۴تا۱۳۵)

''ایک شخص کو میں نے دیکھا ان کی یہ حالت تھی کہ جب کوئی گھر پر جا کر آواز دیتا تو کم سے کم نصف گھنٹے میں تو باہر آتے۔اس کی وجہ تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ جس وقت پکارنے کی آواز گھر میں پہنچتی ہے وہ آئینہ اور کنگھا طلب کرتے اور نہایت تکلف سے بالوں کو درست کر کے مانگ نکال کر داڑھی میں کنگھا کر کے ایک ایک بال کو موزوں بنا کر غرض دولہا بن کر تشریف لاتے تھے۔(ع۔جنون وخبط اسے نہ کہیئے تو کیا کہیئے۔'' جامع ملفوظات حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ)

''اکثر متکلفین کو دیکھا ہے کہ ان کے پاس ایک دو جوڑا محض اس کام کے لئے رہتا ہے کہ جب باہر نکلیں (تو پہنیں۔ف)اور جب واپس آئیں تو پھر وہی لنگوٹی یا سڑے ہوئے کپڑے۔ان کا لباس گویا ہاتھی کے دانت ہیں،کھانے کے اور دکھانے کے اور اور ان لوگوں کو شیطان نے یہ دھوکا دیا ہے کہ اِنَّ اللّٰـهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ (اللہ جمیل ہیں اور خوبصورتی کو پسند کرتے ہیں۔ف)اور جب خدا تعالی کو جمال پسند ہے تو ہم کو بھی جمیل بن کر رہنا چاہئے۔لیکن میں ان سے یہ سوال کرتا ہوں کہ اگر یہ تزئین محض جمال کی وجہ ہے تو اس کی کیا وجہ کہ محض جلوت میں یہ تکلف کا لباس پہنا جاتا ہے۔کیا خلوت میں خدا تعالی کو جمال پسند نہیں؟

صاحبو! یہ سب نفس کی توجیہات اور نکات بعد الوقوع ہیں۔''(یعنی پہنا تو گیا تفاخر،تکبر اور اظہارِ شان کے لئے۔اور بعد میں توجیہات ڈھونڈی جانے لگیں۔ف)(امثال عبرت:ص ۱۹۷،بحوالہ وعظ نسیان النفس)

کپڑے کے مادہ کو زینت میں زیادہ دخل نہیں۔زیادہ کپڑے کی صورت و ہیئت سے زینت ہوتی ہے۔کپڑا خواہ کتنا ہی قیمتی ہو مگر اس کی ہیئت وتراش تکلف کی نہ ہوگی تو زینت نہ ہوگی۔....اِس بناؤ سنوار ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی جنٹلمین یا بڑی شان والے ہیں۔اور یہ شان اور اکڑ کپڑے پہننے والے کے طرز ہی سے معلوم ہو جاتی ہے کہ اس کو اس سے تفاخر مقصود ہے کہ نہیں۔اور یہ تزئین وتجمل بھی آجکل کے فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔گو کوٹ پتلون نہ ہو،ثقہ ہی لباس ہو،مگر ہر لباس میں مادہ قلب میں وہی ہے کہ ہر وقت بناؤ سنوار ہو،پٹی ہی دیکھ بھال ہو...جس پر طرز و انداز نمایاں دلالت کرتی ہے۔''(ملفوظات،الافاضات الیومیہ ج ۵ ص ۱۲۹)

قرآن کریم کا محاورہ مختال،فخور اور مستکبرین:

إن اللّٰه لا يحب كل مختال فخور (اللہ تعالیٰ فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتے)اور **ان الله لا يحب المستكبرين** (اللہ تعالیٰ غرور کرنے والوں کو پسند نہیں کرتے) یہ تین صیغے ہیں **مختال** اور **فخور**

اور مستکبرین اور تینوں کی نسبت **لا یحب** (نہیں پسند کرتے) کا لفظ ہے کیا یہ جامع کلام ہے ان تین لفظوں کی شرح یہ ہے کہ کبر کے آثار کبھی تو ظاہر ہو جاتے ہیں اور کبھی تہذیب کی وجہ سے دل میں رہتے ہیں تو یہ مستکبر ہیں کیوں کہ استکبار کے معنی بڑا سمجھنا اور یہ دل سے ہوتا ہے۔ اس کی نسبت فرماتے ہیں **ان اللہ لا یحب المستکبرین** یعنی جن لوگوں کے دل میں تکبر ہے، خواہ وہ ظاہر نہ ہو، خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ بھی مبغوض ہیں اور کبھی تہذیب کم ہوئی تو کبر کا اثر ظاہر بھی ہو جاتا ہے مثلاً کوئی آدمی فیشن بناتا اور طرح طرح کی وضع اختیار کرتا ہے جس سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو بڑا ثابت کرنا چاہتا ہے اس کے متعلق ارشاد ہے **لا یحب کل مختار** ایسا آدمی بعض دفعہ اس دھوکے میں رہتا ہے کہ مجھ میں تکبر نہیں ہے کیوں کہ ان لوگوں نے اسی کا نام تکبر رکھا ہے کہ زبان سے بڑائی کا کلمہ کہا جائے، حالاں کہ یہ فیشن اور وضع بنانا سب تکبر ہی ہے زبان سے نہ سہی مگر ان کی ہر ہر ادا سے تکبر ٹپکتا ہے بعضوں کی حالت تو فیشن میں آ کر بالکل ایسی ہو جاتی ہے جیسے لقا کبوتر اپنی دم کو سنبھال کر حرکت کرتا ہے ایسی ہی چال یہ لوگ چلتے ہیں کہ قدم قدم پر دیکھتے جاتے ہیں کہ کہیں سے فیشن تو نہیں بگڑ گیا غرضیکہ ان افعال کا کرنے والا گو خود ان کو تکبر نہ سمجھے لیکن واقع میں ہے سب تکبر ہی۔ اور ان کے تکبر ہونے کو کیسا ہی چھپاوے، مگر اہل فہم کو معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ سب مختال کے اندر داخل ہیں۔ اور بعضوں کی زبان سے بھی تکبر کے کلمات نکلنے لگتے ہیں، ان کو فخور فرمایا۔ پس مختال تو وہ ہے جس کے دل میں تکبر ہو اور افعال سے بھی ظاہر ہو مگر اقوال سے ظاہر نہ ہو اور **فخور** وہ ہے جس کی زبان سے بھی ظاہر ہونے لگے۔ تو تین مرتبے ہوئے، ایک **مستکبرین** اور ایک **مختال** اور ایک **فخور**۔ تینوں کے واسطے لفظ **لا یحب** فرمایا خلاصہ یہ ہے کہ تکبر کا ظہور ہو یا نہ ہو یعنی زبان سے تکبر ہو یا قلب سے افعال سے ان سب کو **ان اللہ لا یحب کل مختال فخور** (اللہ تعالیٰ متکبر فخر کرنے والوں کو محبوب نہیں رکھتے) اور **ان اللہ لا یحب المستکبرین** (اللہ تعالیٰ متکبر فخر کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے) سے منع فرما دیا ان میں سے ایک درجہ کی بھی اجازت نہیں دی۔

دوسری آیتوں میں تکبر پر عذاب کی وعید بھی موجود ہے۔ مثلاً **الیس فی جھنم مثوی للمتکبرین** (کیا غرور کرنے والوں کا دوزخ میں ٹھکانہ نہیں ہے) (اشرف التفاسیر جلد دوم ص ۲۷)

حق تعالیٰ ایک تشبیہ میں فرماتے ہیں **کانھم خشب مسندہ** یہ منافقین کی تشبیہ ہے اور کیا غضب کی بلاغت ہے کہ منافقین ظاہر میں بہت چکنے چپڑے اور لسان ہوتے تھے اور باطن میں خبیث تھے تو حق تعالیٰ نے

دونوں باتوں کی رعایت کر کے کیا عجیب تشبیہ دی ہے کانہم خشب مسندہ یعنی وہ ایسے ہیں جیسے لکڑیاں لین باندھ کر رکھی ہوئی۔لکڑیوں کو تراشنے کے بعد ہی لین باندھ کر رکھتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ چوں کہ ظاہر میں یہ منافق بہت شائستہ ہیں اس لئے ان کو کندہ ناتراش تو نہ کہو۔ ہیں کندہ تراشیدہ مگر ہیں لکڑیاں ہی۔یعنی عقل وشعور سے خالی جماد محض ہیں۔(اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۱۷۶)

ان امور میں کوئی شخص مخیَّر وآزاد نہیں ہے۔

غلطی نمبر(۳) آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا جانا:

اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا گیا ہے اور اس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دیئے گئے ہیں۔

یعنی وضع ولباس داڑھی کٹانا یا منڈوانا،لباس میں یا طرزِ اکل شرب میں یا کفار کے قومی خصائص یا مذہبی شعار میں تشبہ اختیار کرنا،اسی طرح تفاخر وتکبر اور اظہارِ شان وغیرہ کے طریقے اختیار کرنے میں چوں کہ اپنے کو مختار اور آزاد سمجھا جاتا ہے اور ان چیزوں کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر رکھا جاتا ہے اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب اور سب سے بڑی ''قدر'' ٹھہرایا گیا ہے۔ چناں چہ جناب وحید الدین خان لکھتے ہیں: ''ہمیں اس حقیقت کو جاننا چاہئے کہ موجودہ زمانہ آزادیٔ فکر کا زمانہ ہے،موجودہ زمانہ میں آزادیٔ فکر کو سب سے بڑی قدر کا درجہ دیا گیا ہے۔موجودہ زمانہ میں آزادیٔ فکر خیر اعلیٰ کی حیثیت رکھتی ہے۔آج کا انسان کسی ایسے مذہب یا نظام کو غیر مہذب اور وحشیانہ سمجھتا ہے جو آزادیٔ فکر کو تسلیم نہ کرتا ہو۔ایسی حالت میں باعتبار نتیجہ سب سے بڑی اسلام دشمنی یہ ہوگی کہ کوئی ایسا عمل کیا جائے جو دنیا والوں کو یہ کہنے کا موقع دے کہ اسلام آزادیٔ فکر کا قاتل ہے اور اس لیے وہ ایک وحشیانہ مذہب ہے۔اس معاملہ میں سنتِ رسول کا تقاضہ یہ ہے کہ اسلام کو اس بدنامی سے بچایا جائے۔''(فکری غلطی ص ۶۳)

یہ وحید الدین خان کی عبارت ہے جس کے تحت مولانا عتیق احمد بستوی کا یہ اندیشہ بالکل بجا ہے کہ......''ہمیں تو یہ خطرہ محسوس ہو رہا ہے کہ کچھ دنوں کے بعد وحید الدین خان صاحب... مسلمانانِ عالم کو مشورہ نہ دینے لگیں کہ قرآن سے جہاد وقتال اور حدود وقصاص کی آیتیں حذف کر کے قرآن کا کوئی ایسا ایڈیشن تیار کیا جائے جو اسلام کی صرف ''خوشنما'' تصویر غیر مسلموں کے سامنے پیش کرے کیوں کہ جہاد وقتال کی آیتیں دیکھ کر غیر مسلم

بھڑک اٹھتے ہیں اور اسلامی دعوت سے قریب نہیں آپاتے۔'' (فکری غلطی ص ۶۵)

غلطی نمبر (۴) دین کی خیرخواہی کرنے والوں سے مختلف طور پر اُلجھنا:

اور (داڑھی کٹانا یا منڈوانا، لباس میں یا طرزِ اکل شرب میں یا کفار کے قومی خصائص یا مذہبی شعار میں تشبہ اختیار کرنا، نیز تفاخر و تکبر اور اظہارِ شان وغیرہ کے طریقے اختیار کرنے میں چوں کہ اپنے کو مختار اور آزاد سمجھا جاتا ہے اور ان چیزوں کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر رکھا جاتا ہے، اس لئے ان امور میں) **ناصحین سے مختلف طور پر اُلجھتے ہیں۔**

(الف) ثبوت قرآن سے مانگنا: کبھی ان کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے۔

''آج کل ایک عام غلطی یہ بھی ہو رہی ہے کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہر مسئلہ کو قرآن شریف سے ثابت کریں۔'' اس غلطی سے متعلق وضاحت انتباہِ چہارم کی پہلی غلطی ''احکامِ شرعیہ کو قرآن میں منحصر سمجھنا'' کے تحت کی جا چکی ہے کہ اصل میں ''دلائلِ شرعیہ چار ہیں (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس۔ جو امر ان دلائل چہارگانہ میں سے کسی ایک سے بھی ثابت ہو وہ دین میں معتبر ہوگا ورنہ رد ہے۔''

''اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول (سہ گانہ یعنی حدیث، اجماع اور قیاس۔ف) کا انکار ہے۔''

اور پھر ''ایسے لوگ جن کی یہ حالت ہے کہ علوم دین کی ان کو ہوا تک نہیں لگی وہ دلائل کا مطالبہ کرتے ہیں کہ قرآن شریف سے دلیل لاؤ۔ میں کہتا ہوں کہ اس سوال کے اندر ایک دعویٰ مضمر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اس کے مدعی ہیں کہ شریعت میں قرآن شریف کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہم اس دعویٰ پر ان سے اول دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہم کو یہ سمجھا دو کہ شریعت میں قرآن شریف ہی دلیل ہے اور کوئی دلیل نہیں۔ خود قرآن شریف سے ثابت ہے کہ علاوہ قرآن شریف کے اور بھی دلائل ہیں۔ فرماتے ہیں **وما اتکم الرسول فخذوہ ومانھکم عنہ فانتھوا** اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اگرچہ وہ قرآن نہ ہو مثل قرآن شریف کے حجت ہے۔ اور کیوں نہ ہو **ماینطق عن الھویٰ** آپ کی شان ہے۔

گفتہ او گفتہ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

اور فرماتے ہیں ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ

الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰی وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ﴾ اس آیت شریف سے اجماع امت کا حجت ہونا معلوم ہوا اور فرماتے ہیں﴿وَلَوْرَدُّوْهُ اِلَی الرَّسُوْلِ وَاِلٰی اُوْلِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ﴾ اور فرماتے ہیں﴿فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُوْلِی الْاَبْصَارِ﴾ یہ آیتیں بتلا رہی ہیں کہ قیاس بھی حجت ہے۔

(ب) حدیثوں میں شبہات نکالنا: اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں۔

(ج) لم اپنی طرف سے تراشنا: کبھی ان کی لم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے۔

بندوں کی (بعض) ایجادیں ایسی ہیں کہ ان کے اسرار سمجھ میں نہیں آتے تو خدا تعالیٰ کے اسرار کیسے سمجھ میں آئیں۔ آج کل لوگ حق تعالیٰ کے اسرار سمجھنے کے درپے ہوتے ہیں کیا وہ ان کی سمجھ میں آسکتے ہیں۔

(ملفوظات جلد ۱۹ احسن العزیز جلد سوم ص ۲۳۱)

حضرت والا نے ایک خط سنایا جس میں احکام شرعی کے بابت لکھا تھا کہ یہ حکم کیوں ہے اور یہ کیوں ہے اس پر فرمایا یہ شخص انگریزی پڑھے ہوئے ہیں۔ اس تعلیم میں شبہات بہت پیدا ہوتے ہیں میں نے ان کو لکھا ہے کہ احکام شریعت میں آپ کو کیا حق ہے علت نکالنے کا اگر اسی طرح وجہ نکالی جائے کوئی حلال، حلال اور حرام، حرام نہ رہے۔ کیوں کہ ہر شخص اپنے منشاء کے موافق علت نکال لے گا۔ حلت کی یا حرمت کی۔ مثلاً کسی نے زنا کی یہ علت نکالی کہ اس سے اختلاط نسب ہوتا ہے اور اس کے بعد کسی بیوہ عورت سے مل کر زنا کر لیا۔ اور اس کو ایسی دوا کھلا دی کہ جس سے علوق ہی کا احتمال نہ رہے تو چاہئے کہ حلال ہو جائے۔ کیوں کہ وہ علت یہاں مرتفع ہے۔ اور دوسرے کا حق (یعنی خاوند کا حق) متعلق ہے نہیں تو اب اس میں قباحت کیا۔ اس لئے کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔ میں نے اسے یہ کہا تھا، بس چپکے رہ گئے۔ انہوں نے تصویر کی ممانعت کی وجہ بتائی تھی کہ چوں کہ ابتدائے اسلام میں بت پرستی کا احتمال تھا اس لئے ممانعت کر دی گئی تھی۔ اور اب وہ احتمال ہے نہیں اس لئے ممانعت نہ ہونی چاہئے۔ میں نے ان سے کہا تھا کہ آپ کو کیا حق ہے علت نکالنے کا، ہمارے علت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں، ہمارے لئے تو یہ کافی ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کذا وعن کذا۔ باقی حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوں فرمائیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے یوں کہہ دیا تھا، وہی میں نے بھی کہہ دیا تھا۔ آگے رہے اللہ تعالیٰ، سو وہ ان گستاخوں کا جواب دیں گے۔ مولانا محمد یعقوب صاحبؒ سے ایک شخص نے پوچھا کہ بحالت حیض نمازیں جو گئی ہیں ان کی قضاء نہیں اور روزہ کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ مولانا نے فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہ کرو گے تو اتنے جوتے لگیں گے کہ سر پر بال بھی نہ رہے گا

۔ایک شخص نوکر رکھے کسی کو کہ ڈاک میں خط چھوڑ آیا کرو۔وہ پوچھنے لگے کہ یہ بیرنگ خط کیوں بھیجا۔حالاں کہ اس کی وجہ ضرور ہے مگر اس کو کیا غرض ہے اس پوچھنے سے۔اللہ تعالی نے اپنے غلاموں کو خدمت سپرد کی ہے اور وہ اس کی علت پوچھیں، کتنی بڑی حماقت ہے۔اصلی وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالی کی عظمت قلب میں نہیں بلکہ خود ان کی ہستی کو خیالی اور وہمی سمجھتے ہیں اور اپنی ہستی کو واقعی۔(ملفوظات جلد۱۹حسن العزیز جلد سوم ص۲۱۵،۲۱۶)

ایک نابینا شخص نے مجھ سے ایک شرعی مسئلہ کی وجہ پوچھی میں نے کہا آپ بڑے محقق معلوم ہوتے ہیں آپ کو ہر بات کی تحقیق کا شوق ہے۔اس مسئلہ فرعی کی تحقیق سے مقدم تحقیق،اصول دین ہے وہ آپ غالبًا کر چکے ہوں گے۔تب تو نوبت فرع کے تحقیق کی آئی۔اگر یہ بات ہے تو میں اصل الاصول مسائل یعنی توحید کی دلیل پوچھتا ہوں اور اس پر ملاحدہ کے شبہات کروں گا۔ذرا میرے سامنے تو بیان کیجئے !!!! کیا کیا تحقیق آپ نے اس مسئلہ کے متعلق کر لی ہے اور جواب نقلی نہ دینا کیوں کہ توحید کے ثبوت کے لئے دلیل عقلی چاہئے کیوں کہ اس کے مخاطب غیر مسلمین ہیں، کہا یہ تو میں نہیں کرسکتا۔میں نے کہا تو ڈوب مرو کہ اصل الاصول میں تو تقلید ہوا اور فرع میں تحقیق کا شوق ہوا ہے۔(ملفوظات جلد۲۰حسن العزیز جلد سوم ص۲۰۷)

جب طبیعت میں کجی ہوتی ہے تو مؤیدات بھی تلاش کر لیے جاتے ہیں۔(ملفوظات جلد۲۵جمیل الکلام ص۲۴، جلد۱۹حسن العزیز جلد سوم ص۲۵۵تا۲۷۵)

(د) لم عقلی دریافت کرنا: ایک مرض تو ان جدید تعلیم یافتوں میں خاص طور پر پھیل گیا ہے وہ یہ کہ احکام کی لم اور اسرار معلوم کرنے کے لئے ہر وقت پیچھے پڑے رہتے ہیں جس کا منشا یا حاصل احکام کا اتباع چھوڑ کر اپنی رائے اور عقل کا اتباع ہے۔اگر کوئی حکم عقل میں آ گیا اور رائے کے موافق ہوا تو وہ بھی عمل کے درجہ میں نہیں، تسلیم کے درجہ میں قبول کرلیا ورنہ صاف انکار۔حضرت مجدد صاحب نے فرمایا ہے کہ احکام کے اسرار اور لم (وجہ۔ف) معلوم کرنا مرادف ہے انکار نبوت کا یعنی یہ شخص نبی کی طرف سے احکام کا اتباع کرنا نہیں چاہتا بلکہ اپنی عقل اور رائے کا اتباع کرتا ہے۔(ملفوظات حکیم الامت،الافاضات الیوم جلد۵/ص۱۱۸) احکام میں رائے دیکر اپنی مرضی کے مسائل گھڑ لیتے ہیں اس عمل کی اس سے زیادہ وقعت نہیں جیسے چند ڈاکو جمع ہو کر اور ڈکیتی کی دفع کو جو تعزیرات ہند میں جرم ہے اس کے متعلق یہ پاس کرلیں کہ ہم اس دفع کو منسوخ یا اس میں اپنی مرضی کے موافق تاویل کر کے ڈاکہ کو جائز سمجھتے ہیں تو اس کا جواب عدالت سے ان لوگوں کو ملے گا وہی جواب ہم تمہارے اس عمل کا دیں گے اب

یہ سن کر تو آنکھیں کھلی ہونگی کہ تمہارے اس عمل کا درجہ احکام اسلام کے مقابلے میں ہے کیا؟....اور تمہاری حقیقت اس باب میں ان کیڑوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی جو خوردبین کے ذریعہ پانی کے اندر نظر آتے ہیں وہ اگر آپ ہی کے سامنے کھڑے ہو کر کہیں کہ فلاں قانون یا فلاں صنعت میں جو آپ کی یہ رائے ہے قابل تسلیم نہیں تو جو جواب ان کو دو گے وہی جواب ہماری طرف سے احکام (شریعت) کے مقابلے میں اپنی رائے کے متعلق سمجھ لیا جائے۔ایک صاحب کا خط میرے پاس آیا کہ فلاں امر شرعی میں کیا حکمت ہے میں نے لکھا کہ سوال عن الحکمت میں کیا حکمت ہے؟ خدا کے فعل کی حکمت معلوم کرنا تو مشکل ہے تم اپنے ہی فعل کی حکمت بتلاؤ۔ایک شخص نے اس پر کہا اس لئے دریافت کرتے ہیں کہ مخالفین کو جواب دے سکیں۔میں نے اس کا جواب دیا کہ یہ کام ہمارا نہیں۔علم تم کو نہیں پھر مخالفین کی باتوں کا کہاں تک جواب دو گے۔

(ھ) احکام سے تمسخر کرنا: کبھی ان احکام سے تمسخر کیا جاتا ہے۔

آج کل جو اہل تہذیب کہلاتے ہیں میں ان کو اہل تعذیب کہا کرتا ہوں۔ (کیونکہ یہ تہذیب نری تعذیب ہے) ان کے قلوب میں احکام شرعیہ کی بالکل عظمت نہیں ہوتی۔سوال بھی کرتے ہیں تو تمسخر کی راہ سے۔ ایک شخص کہتے تھے کہ ایک صاحب نے جو انگریزی تعلیم یافتہ تھے ان شخص کو ریل میں وضو کرتے دیکھ کر تمسخر کی راہ سے سوال کیا کہ سفر کی نمازیں تو قصر ہے وضو میں قصر کیوں نہیں اور مسائل شرعیہ پر عمل کرنے کو یہ لوگ اپنی تحقیر کا سبب سمجھتے ہیں حالانکہ اگر عقل ہو تو اس عمل سے عامل کی وقعت ہوتی ہے، عظمت ہوتی ہے، اثر ہوتا ہے۔مؤ (یوپی) کے اسٹیشن پر مغرب کے وقت گاڑی آتی تھی (حضرت حکیم الامتؒ نے اور ان کے ساتھ کے لوگوں نے) سب نے وہیں نماز پڑھی تقریباً چار سو آدمی تھے۔ہندو پر اس مجمع کا ایک خاص اثر تھا۔

(ملفوظات، الافاضات الیومیہ ج۸ص۳۴۳)

تمسخر کی حقیقت بغاوت ہے جسے شریعت کی اصطلاح میں کفر کہتے ہیں:

ایک دفعہ چند شریر لڑکے اکٹھے ہوئے۔داڑھی منڈاتے تو سب ہی ہیں، مگر جہل کو مرکب بنایا اور معصیت کو کفر تک پہنچایا، اس طرح کہ ایک لڑکا داڑھی نہیں منڈاتا تھا، اُس کو کہ سن کر داڑھی منڈانے پر راضی کیا اور ایک بکرا منگایا۔پھر لڑکوں میں اعلان کیا کہ آج فلاں کمرے میں عقیقہ ہوگا۔جب سب جمع ہو گئے تو ایک باپ بنا اور اُس لڑکے کو بیٹا بنایا اور اُس کو سب کے بیچ میں بٹھا کر داڑھی منڈوا دی اور اس پر خوب قہقہے مارے اور بکرا ذبح کر

کے کھانا کھایا گیا۔ یہ ایک بہت ادنی حرکت ہے، مگر اِس کی حقیقت یوں معلوم ہوسکتی ہے کہ گورنمنٹ کے کسی حکم کے ساتھ اِس کا نصف معاملہ بھی کر کے دیکھو! بغاوت ہوتی ہے یا نہیں، پھر حق تعالیٰ کے احکام کے ساتھ یہ بغاوت کیسے نہیں ہے! اِس بغاوت ہی کو شریعت کی اصطلاح میں کفر کہتے ہیں۔ عدالت میں اگر کوئی حکم سنادے اُس پر ذرا ہنس دیجئے، کوئی کلمہ بھی منہ سے نہ نکالئے، مگر دیکھئے اُسی وقت توہین میں چالان ہوتا ہے یا نہیں!

(ملفوظات، حسن العزیز جلد۴، ج۲۰ص۳۳۶)

ایک شخص نے کسی کی بکری چرائی، تو ایک شخص نے اُس سے کہا کہ یہاں بکری دے دو، ورنہ بکری قیامت میں خود گواہی دے گی کہ مجھے چرایا تھا۔ کہا جب شہادت دینے آئے گی، تو اُسی وقت اُس کے کان پکڑ کر اُس کے حوالہ کردوں گا۔

''ایسے ہی ایک اور کسی فعل پر کہا کہ ایسا نہ کرو، قیامت میں پکڑے جاؤ گے۔ کہا اِتنے آدمیوں میں ملوں گا ہی نہیں۔ ایک عالم نے سوال کیا کہ یہ کلمات کیسے ہیں؟ ارشاد فرمایا یہ استہزاء ہے شریعت کے ساتھ جو کفر ہے۔ گو تکذیب کا خیال نہ ہو، مگر اِستخفاف تو ضرور ہے۔'' (ملفوظات ج۱۱ص۲۴۸)

''اب تو اِن دنیاپرستوں کی بدتمیزی یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ ایک شخص نے مجھ سے ایک ایسے امام کی نسبت جن کے اعضاء قدرتی طور پر ناقص اور ضعیف تھے، پوچھا تھا کہ کیا امامت کے لئے امام کے ہاتھ پاؤں کا صحیح اور قوی ہونا بھی شرط ہے؟ میں نے کہا کہ یہ پ شبہ کاہے سے ہوا؟ کہنے لگے میں یہ سمجھا کہ جیسے قربانی میں شرط ہے، شاید اس میں بھی شرط ہو۔ یہ سوال محض تمسخر سے تھا۔'' (ملفوظات ج۲ص۲۵۳)

کوئی نیک ہو بزرگ ہو، تمسخر سے کہتے ہیں کہ جنتی ہیں یعنی احمق:

حدیث شریف میں ہے کہ قربِ قیامت میں دنیاوی ہنروں پر تعریف کریں گے کیسا دانا ہے عاقل ہے بڑا ہوشیار ہے ان باتوں پر مدح ہوگی سو واقعی آج کل یہی حالت ہے اگر کوئی نیک ہو بزرگ ہو تو تمسخر سے کہتے ہیں کہ جنتی ہیں یعنی احمق بڑا سخت فقرہ ہے اس سے تو کفر کا اندیشہ ہے۔'' (ملفوظات ج۱۷ص۲۲)

''اور یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کافر وہ ہے جو کفر کا کام کرے یا کفر کی بات کہے اگرچہ عقائد کفریہ نہ ہوں پس اگر کوئی مسلمان کفر کا کام کرے گا جیسے بلا عذر زنار پہن لینا وہ بھی کافر ہوجاوے گا یا جب زبان سے کلمہ کفر کا کہا فوراً کافر ہوجائے گا اس سے بھی آج کل نہایت بے پروائی ہو رہی ہے مثلاً بعض لوگ کہہ دیتے ہیں کہ

روزہ وہ رکھے جس کے پاس کھانے کو نہ ہو اور کچھ خیال نہیں ہوتا کہ ہم نے کس درجہ کا گناہ کیا حالاں کہ وہ کافر ہوگیا۔ اب یا تو اس کو اپنے کفر کی خبر نہیں یا خبر ہے تو کفر کو خفیف خیال کرتا ہے اور درحقیقت یہ کلمہ بہت شدید اور سخت ہے۔'' (اشرف التفاسیر جلد دوم ۸۳)

(و) عادات کی مصلحتیں بیان کرنا: کبھی ان عادت کی مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔

''ہمیں اور بھی تعجب ہوتا ہے جب ہم بعض نام کے مسلمانوں کو یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ اسلام کی اصول ایک ابتدائی سوسائٹی کے لیے تجویز کئے گئے تھے جس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ گویا یہ اصول ایک وحشی قوم کے لیے تجویز کئے گئے تھے۔ اور آج کل مہذب اقوام کے لیے وہ موزوں نہیں۔''

(المصالح العقلیہ ص ۳۲۰، ۳۲۱)

مثلاً کہتے ہیں کہ ''تصویر کشی کی ممانعت تو اسی لئے تھی کہ یہ فعل منجر ہو جاتا تھا بت پرستی کی طرف۔ آج چوں کہ تہذیب کا زمانہ ہے، یہ احتمال مرتفع ہے۔'' اور یہ بھی کہ ''معلوم نہیں شرع نے کتا پالنے کو کیوں منع کیا ہے، حالاں کہ اِس کے اندر فلاں فلاں خوبیاں ہیں۔'' (جلد ۶ ص ۲۳۳)

ان سب امور کا جواب انتباہاتِ سابقہ میں ہو چکا ہے۔ اصل یہ ہے کہ ضوابطِ قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لِم کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا سِر تقریبِ فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے، وہ اصل جواب نہیں، مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں، اس لیے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کیے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اِسی تشبُّہ کی بناء پر معیوب معلوم نہ ہوگا اور کیا حکّام تمدن کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں اجلاس پر آنے والوں کے لیے لباس میں کوئی قیدِ قانونی پر عمل کرنے پر مجبور نہیں کرتے۔ اور کیا اس کی مخالفت توہینِ عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں۔

افادات

اصل بات تو یہی ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، لیکن چوں کہ معاشرات وعادات میں خود کو آزاد سمجھتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں کہ یہ آزادی انسان کی فطری شئ ہے اوران چیزوں پرشریعت کی طرف سے پابندی عقل کے خلاف ہے، جوروایت اورنقل، اس درایت اور عقل کے خلاف ہو جو کدوراتِ نفسانی اورظلماتِ شہوانی سے آلود ہو، وہ متروک ہے۔لیکن علماءِ حق اوراہلِ وجدان نے ان احکام کی جوحِکم اور لم اور عقلی توجہیں بیان کی ہیں، گو وہ بھی ظنی ہیں لیکن تتمیمِ فائدہ کے لئے انہیں یہاں ذکر کیا جاتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ معاشرات اور عادات کے باب میں بھی شریعت میں جو احکام دیئے گئے ہیں ان کی خوبی اور برائی بھی طبعی، فطرتِ سلیمہ اور عقل کے اقتضا کے مطابق ہے۔اور یہ ظنی اس لئے ہیں کہ اس باب میں اصل بات وہ ہے جس کو مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ سب کی فطرت، سب کی عقل اور سب کا قلب سلیم نہیں ہوتا کہ اُن کے

وِجدان کو معیار بنایا جائے۔'' قرآن و احادیثِ صحیحہ البتہ کسی کے وِجدان کے کھرے اور کھوٹے بتانے کے لئے کسوٹی اور معیار ہیں۔ اگر وِجدانِ اہلِ وجدان اس پر مطابق آجائیں، تو ایسے لوگ صحیح الوجدان ہیں، ورنہ یہ عدمِ تطابق دلیل فسادِ فطرت و وجدان سمجھا جائے گا۔ قرآن و حدیث اِس عدمِ تطابق کے باعث غلط نہ سمجھا جائے گا، کیوں کہ قلوبِ سلیم کو مثلِ اجسامِ صحیحہ مردم مرض کا اندیشہ لگا ہوا ہے۔'' اور سلیم الفطرت قلوب کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''میری اور تمہاری فطرت کا ذکر نہیں کیوں کہ اول یہاں فطرت ہی مفقود۔'' کیوں کہ ''فطرت اس حالت کو کہنا چاہئے جو روح کے لئے بمنزلہ صحتِ جسمانی ہو جو جسم کے لئے قبل عروضِ مرض ہوتی ہے۔

(۱) مردوں کو سونا اور ریشم پہننے کے ممنوع ہونے کی وجہ:

(۱) سونا ایک ایسی چیز ہے جس پر عجمی لوگ فخر کرتے ہیں اگر ایسے ہی اغراض سے سونے کے زیور پہننے کا عام دستور جاری ہو جاوے کہ مرد اور عورت سب کو عام ہو جائے تو کثرت سے طلب دنیا کی ضرورت پڑے بخلاف چاندی کے کہ اس میں مردوں کو صرف انگشتری کی اجازت دینے سے یہ مفسدہ لازم نہیں آتا۔۔۔۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی دیکھ کر فرمایا تم میں سے جو شخص آگ کا انگارا چاہے، وہ اس کو اپنے ہاتھ میں لے...... باقی اور طرق استعمال میں مرد اور عورت اور چاندی اور سونا سب برابر ہیں۔ چنانچہ سونے اور چاندی کے برتن میں پانی پینا آپ نے منع فرمایا: ﴿لَا تَشْرَبُوْا فِیْ اٰنِیَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلَاتَاْكُلُوْا فِیْ صِحَافِهَا فَاِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِیْ الْآخِرَةِ﴾ ترجمہ: سونے اور چاندی کے برتن میں مت پیئو اور نہ ان کی رکابی میں کھاؤ کیوں کہ ان کے لیے تو وہ دنیا میں ہیں اور تمہارے لیے آخرت میں ہیں۔

(۲) عورتوں کے لباس و تشبہ سے مردوں کو متمیز کرنا ضروری تھا۔ لہٰذا سونا و چاندی و ریشم پہننا بالعموم عورتوں کے لیے مخصوص ہوا اور باستثناء انگشتری سیم مردوں کے لیے حرام ہوا۔ اسی امر کی طرف حضرت ابن قیم اشارہ فرماتے ہیں (بتحريم الذهب والحرير على الرجال حرم الله ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله) یعنی سونا اور ریشم کو مردوں پر حرام کر دینے سے عورتوں کی مشابہت کرنے کے ذریعے کو حرام فرما دیا ہے جس کے فاعل پر لعنت وارد ہوئی ہے۔

(۳) خدا کو نہایت عیش پسندی ناپسند ہے۔ حریر کا لباس پہننا اور سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال کرنا یہ ایسے امور ہیں کہ انسان کو (اَسْفَلَ السافلین) میں گرا دیتے ہیں، اور فکروں کو تاریک خیالات کی طرف پھینک دیتے ہیں، غرض یہ تو معلوم ہوا کہ نہایت درجہ کی عیش پسندی خراب امر ہے۔ لیکن وہ کوئی با قاعدہ منضبط امر نہیں، جس کے مواقع ظاہری انسانوں سے ایسے متمیز ہوں جن کی وجہ سے ہر ایک ادنیٰ اور اعلیٰ سے باز پرس کر سکیں۔ چنانچہ لوگوں کی حالت مختلف ہونے سے عیش پسندی کی بھی حالت یکساں نہیں ہوا کرتی، بعض لوگوں کے سامانِ عیش اوروں کی نظر میں تنگیِ عیش ہوتی ہیں، اور بعض لوگوں کی نظر میں جو شے جید ہوتی ہے اوروں کی نظر میں وہی جید ناقص ہوا کرتی ہے اس وجہ سے شرع نے جب عیش پسندی کی خرابیاں بیان کیں تو ان اشیاء کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا کہ جن سے لوگ صرف عیش و آرام ہی کے لیے منتفع ہوا کرتے ہیں۔ اور ان سے لوگوں میں عیش حاصل کرنے کی عادت شائع ہوگئی ہے۔ اور شرع نے عجمی اور رومی لوگوں کو ان اشیاء پر متفق پایا تھا اس واسطے شرع نے کمال عیش و آرام کے مواقع ان خاص امور کو قرار دے کر ان کو حرام کر دیا اور بطریق ندرت جن اشیاء سے نفع اٹھایا جاتا ہے یا اطراف ممالک میں ان کی عادت ہے ان پر شارع نے کچھ التفات نہیں کیا۔ اس لیے حریر اور سونے چاندی کے برتن محرم ابواب سے شمار کئے گئے اور ان پر وعید بھی ارشاد فرمائی گئی۔ چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں: ﴿لاتَاْكُلُوْا فِیْ اٰنِیَةِ الذَّھَبِ وَالْفِضَّةِ وَلَا تَشْرَبُوْا فِیْ صِحَافِھَا فَاِنَّھَا لَھُمْ فِی الدُّنْیَا وَلَكُمْ فِی الآخِرَةِ﴾ اور فرمایا ﴿اَلَّذِیْ فِیْ اٰنِیَةِ الذَّھَبِ وَالْفِضَّةِ اِنَّمَا یُجَرْجِرُ فِیْ بَطْنِهٖ نَارُ جَھَنَّمَ﴾ (ترجمہ) نہ کھاؤ سونے اور چاندی کے برتنوں میں اور نہ پیو چاندی، سونے کے پیالوں میں کیوں کہ برتن مخالفین اسلام کے لیے دنیا میں ہیں۔ اور تم کو آخرت میں ملیں گے جو شخص سونے چاندی کے برتن میں رہتا ہے اس کے پیٹ میں دوزخ کی آگ جنبش کرے گی۔

اور یہ حرکت کھانے اور پینے ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ ساری وجوہ نفع کو شامل ہے۔ لہٰذا حلال نہیں ہے کہ چاندی اور سونے کے برتن کے ساتھ غسل یا وضو کرے یا ان سے تیل ملے یا سرمہ دانی بنائے۔ اور اسی تقریر سے غیر اہلِ اسلام کے ساتھ لباس وغیرہ میں تشبّہ کرنے کی ممانعت معلوم ہوگئی ہوگی کہ مقصود تبعید ہے ان کے اوضاع و اطوار سے۔ اس کی بہت صاف نظیر مردوں کا زنانہ لباس پہننے سے طبعاً منقبض ہونا ہے۔

داڑھی کے متعلق دندان شکن جواب:

ارشاد فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت مولانا شہیدؒ سے کسی دہریہ نے کہا کہ آدمی کی داڑھی ایک زائد اور فضول چیز ہے دلیل یہ کہ پیدا ہونے کے وقت نہ تھی اس لئے اس کو ہرگز نہ رکھنا چاہئے، اس پر مولانا نے جواب دیا تو پھر دانت بھی توڑ ڈالو مولانا عبدالحی صاحب بھی موجود تھے فرماتے ہیں کہ واہ مولانا کیا دندان شکن جواب دیا۔ (ملفوظات حکیم الامت/ الافاضات الیومیہ ج۳ ص۳۰۸)

داڑھی رکھنے اور مونچھوں کے کٹوانے کی وجہ:

داڑھی ایسی چیز ہے کہ اس سے چھوٹے بڑے کی تمیز ہوسکتی ہے۔ اور مردوں کے لیے ایک قسم کا جمال اور ان کی شکل کو پورا کرنے والی ہے۔ اس واسطے اس کا بڑھنا ضروری ہوا اور اس کا ترشوانا مجوس کا طریقہ ہے۔ اور اس میں خلقِ الٰہی کی تغییر بھی پائی جاتی ہے۔...۔ تمام انبیاء صلحاء داڑھی رکھتے آئے ہیں۔ اگر داڑھی منڈوانے میں کوئی مصلحت اور فائدہ ہوتا تو وہ سب سے پہلے منڈاوتے، کیوں کہ ایسے لوگ تمام دنیا کے لیے بہتری وبھلائی کا نمونہ بن کر آیا کرتے ہیں۔ اور مونچھیں کٹوانے کی وجہ یہ ہے کہ جس کی مونچھیں بڑی بڑی ہوتی ہیں جب وہ کچھ کھاتا پیتا ہے اس میں بھر جاتی ہیں اور میل کچیل میں آلودہ رہتی ہیں۔ اور یہ بھی مجوس کا طریقہ ہے جس کی نسبت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں **خَالِفُوْا الْمُشْرِکِیْنَ قَصُّوْا الشَّوَارِبَ وَاعْفُوْا اللُّحٰی** یعنی مشرکوں کی مخالفت کرو، مونچھیں ترشواؤ اور داڑھیاں بڑھاؤ۔ (المصالح العقلیۃ: ۳۲۰، ۳۲۱)

ہمارا مذہب اس سے منزہ ہے کہ ہم اس کو آلۂ تفریح بنائیں:

ریل میں ایک پادری نے مجھ سے دریافت کیا کہ تصویر کی ممانعت کیوں ہے؟ میں نے کہا یہ مسئلہ اصول کا ہے یا فروع کا؟ کہا کہ فروع کا۔ میں نے کہا اگر یہ فرعی مسئلہ حل بھی ہوگیا تو نفع کیا ہوگا، کیوں کہ اصول میں اختلاف باقی رہتے ہوئے تم تو پھر عیسائی رہوگے۔ کہنے لگا یہ صحیح ہے مگر ایسی گفتگو سے ذرا تفریح ہوتی ہے۔ میں نے کہا ہمارا مذہب اس سے منزہ ہے کہ ہم اس کو آلۂ تفریح بنائیں۔ تلعب بالمذہب تم ہی کو مبارک ہو۔
(ملفوظات، الافاضات الیومیہ ج۶ ص۳۴۲)

بعض جانوروں اور بعض اشیا کے حرام ہونے کی وجہ:

سوال: جب کہ بعض جانوروں اور بعض اشیاء کے کھانے سے انسان کو منع کیا گیا ہے اور ان کو اس پر حرام ٹھیرایا گیا ہے۔ تو پھر خدا تعالیٰ نے ان کو کیوں پیدا کیا ہے وہ کس کام آتے ہیں۔

جواب: خداتعالیٰ فرماتا ہے۔﴿هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ﴾یعنی تمہارا پروردگار وہ ہے جس نے پیدا کی ہیں تمہارے لیے تمام وہ چیزیں جو زمین میں ہیں'' اس سے واضح ہوا کہ خداتعالیٰ نے تمام حلال وحرام چیزیں انسان ہی کے لیے پیدا کی ہیں اس لئے کہ اگر ایک چیز کا استعمال ایک وجہ سے حرام ہے تو دوسری وجہ سے حلال ہے دیکھو گدھے کا کھانا حرام ہے مگر اس پر سواری کرنا اور اس پر بوجھ لادنا حلال ہے ایسا ہی تمام درندہ جانوروں کا کھانا حرام ہے مگر ان کے چمڑوں کی پوستین (کھالوں کو پکا کر ان کا چوغہ بنا کر) پہننا حلال ہے ایسا ہی اور جانوروں اور اشیائے محرمہ کے متعلق سمجھ لو کہ مِن وجہٍ ان کا استعمال حرام ہے اور مِن وجہٍ حلال ہے۔اور جس جانور سے کسی قسم کا انتفاع حلال نہ ہو اس سے قدرت پر استدلال تو ہوسکتا ہے کہ یہ بھی اس کے پیدا کرنے میں ایک حکمت ہے علاوہ انتفاع واستعمال کے، اور ان کے پیدا کرنے میں یہ بھی ایک حکمت ہے کہ یہ محرمات (حرام کی ہوئی چیزیں) خداتعالیٰ کی باڑ ہیں چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ سلم فرماتے ہیں:﴿اَلَا لِكُلِّ مَلِكٍ حِمیً وَاِنَّ حِمیَ اللّٰهِ تَعَالیٰ مَحَارِمُهٗ ﴾ترجمہ:سنو کہ ہر ایک بادشاہ کی باڑ ہوتی ہے اور خداتعالیٰ کی باڑ اس کے محرمات ہیں۔(بخاری ومسلم) پس اس میں بندوں کا امتحان بھی ہے۔(المصالح العقلیۃ:۴۸۹)

حرمت میں مذبوحہ غیر اہل کتاب و مذبوح بنام غیر اللہ و مردار کے برابر ہونے کی وجہ:

مذکورہ بالا امور پر حضرت ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ سوال وجواب لکھے ہیں۔ہم ان کا ترجمہ ملخصاً یہاں درج کردیتے ہیں۔

سوال: کیا شریعت اسلامیہ نے دونوں قسم کے مردہ جانوروں میں برابری نہیں کی ہے حالاں کہ ان کی موت کے مختلف اسباب ہیں گویا شریعت نے دو مختلف اور متضاد باتوں کو جمع کیا ہے اور دو متماثل اور مشابہ امور کو الگ کردیا کیوں کہ ذبح کرنا درحقیقت ظاہری وحسی طور پر ایک قسم کا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے ذبح کی بعض صورتوں سے حیوان کو مردار ہونے سے خارج کیا (اہل کتاب کے سوا دوسرے کافروں کے ذبح سے جب کہ دونوں ذبح، ذبح ہیں) اور بعض صورتوں سے حیوان کو مردار قرار دیا حالانکہ کوئی وجہ فرق نہیں (پس اس میں دو متماثل امور کو الگ الگ کردیا پھر اس مذبوح علی غیر اسم اللہ (اللہ کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے ہوئے) کو اور میتۃ (خود مرے ہوئے کو جن میں ایک ذبح ہے ایک نہیں) کو ایک حکم میں داخل کیا تو اس میں دو متضاد چیزوں کو جمع کردیا)؟

جواب: شریعت نے دونوں مرداروں (اللہ کے نام پر ذبح کیے ہوئے اور خود مرے ہوئے) کے لغوی نام میں برابری نہیں رکھی بلکہ ان کے اسم شرعی میں برابری رکھی ہے پس مردار کا نام شرع میں بہ نسبت لغت کے عام ہے (شامل ہے مردہ کو بھی اور غیر کے نام پر ذبح کیے ہوئے کو بھی) اور شارع علیہ السلام لغوی ناموں میں کبھی نقل سے اور کبھی عموم سے اور کبھی خصوص سے تصرف کرتے ہیں اور اہل عرف بھی ایسا ہی کیا کرتے ہیں۔ پس بات شرع وعرف میں منکر (بری) نہیں ہے۔ باقی حرمت میں ان کو اس لئے یکساں ٹھیرایا گیا کہ خدا تعالیٰ نے ہم پر پلیدیاں حرام کی ہیں۔ خباثت اور پلیدی جو کہ موجب حرمت ہوتی ہے اس کو بھی کبھی شارع علیہ السلام ظاہر فرماتا ہے اور کبھی پوشیدہ رکھتا ہے اور جو پوشیدہ ہو اس پر ایک علامت رکھی ہے جو اس کی خباثت پر دلالت کرے۔ پس مردار میں تو جذب خون سبب ظاہر موجود ہے اور مجوس اور مرتد اور تارک تسمیہ (بسم اللہ اللہ اکبر کو قصداً چھوڑنے والے) کے مذبوحہ میں اور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہے ایسے مذبوحہ جانور میں بھی ایسی پوشیدہ خباثت اور پلیدی سرایت کر جاتی ہے جو کہ موجب حرمت مذبوحہ ہے اور اس کے خفی ہونے کے سبب ایک علامت اس کے وجود پر قائم کر دی ہے یعنی علی اسم اللہ اس کا ذبح نہ ہونا اور اس سبب خفی کی طرف حق تعالیٰ نے اشارہ بھی فرمایا ہے۔ یعنی جن جانوروں پر خدا تعالیٰ کا نام بوقت ذبح نہیں لیا جاتا ان کو خدا تعالیٰ فسق فرماتا ہے اور فسق پلیدی ہے۔ پس جہاں پلیدی ہو وہاں حرمت لاحق ہو جاتی ہے ﴿وَلَا تَاكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ﴾ (انعام:۲۴)

ترجمہ: اور مت کھاؤ ان جانوروں سے کہ اللہ کا نام ان پر نہیں ذکر کیا گیا اور بے شک وہ پلیدی ہیں۔

توضیح اس کی یہ ہے کہ اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ کا پاک نام مذبوحہ کو پاک کرتا ہے اور ذبح کرنے والے اور مذبوح جانور سے شیطان کو دور کر دیتا ہے اور مٹا دیتا ہے جب خدا تعالیٰ کا نام مذبوح پر نہ لیا جائے تو ذبح کرنے والے اور مذبوح جانور میں شیطان سرایت کر جاتا ہے اور شیطان کی خباثت جانور میں تاثیر کرتی ہے کیوں کہ شیطان جانور کے خون کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور خون ہی کے مقامات میں اس کا مقام ہوتا ہے خون ہی شیطان کی سواری اور وہی اس کا حامل ہوتا ہے چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ﴿اِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِىْ مِنْ بَنِىْ آدَمَ كَمَجْرِى الدَّمِ﴾ یعنی شیطان بنی آدم علیہ السلام میں اس کے رگ وریشہ اور خون کے جاری ہونے کے مقاموں میں چلتا ہے اور وہ سب پلیدوں سے بڑھ کر ہے۔ پس جب ذبح

کرنے والا خداتعالیٰ کا نام لیتا ہے تو شیطان خون کے ساتھ ہی خارج ہوجاتا ہے اور مذبوحہ پاک ہوجاتی ہے اوراگراللہ پاک کا نام نہ لیاجائے تو وہ پلیدی خارج نہیں ہوتی اور جب خداتعالیٰ کے دشمن یعنی شیطان اور بتوں کا نام مذبوحہ پرلیاجاوے تو مذبوحہ میں پلیدی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

رہا یہ کہ جب ذابح مجوسی وغیرہ ہو(یعنی آگ پوجنے والا یابت پرست یامرتد وغیرہ ذبح کرنے والا ہو۔

ف) گواللہ ہی کے نام سے ذبح کرے اس کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ ذبح کرنا قائم مقام عبادت الٰہی ہے۔اسی لئے خداتعالیٰ نے دونوں کوجمع کیا ہے چنانچہ فرماتا ہے۔﴿فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ O قُل اِنَّ صَلاَتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ O وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرَ اللّٰہِ لَکُمْ فِیْھَا خَیْرٌ O فَاذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْھَا صَوَافَّ فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُھَا فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوْا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ کَذٰلِکَ سَخَّرْنَاھَا لَکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ O لَنْ یَّنَالَ اللّٰہَ لُحُوْمُھَا وَلاَدِمَاءُ ھَا وَلٰکِنْ یَّنَالُهُ التَّقْوٰی مِنْکُمْ﴾

(ترجمہ:توتم نماز پڑھا اپنے رب کے لئے۔آپ کہہ دیجئے کہ میری نماز اور میری قربانی اورزندگی اورموت سب اللہ کے لئے ہے جوسب جہانوں کا رب ہے اور بڑے جانوروں اونٹ گائے بھینس کو ہم تمہارے واسطے اللہ کی خاص چیزیں بنایا ہے،تمہارے لئے اس میں خیر ہے تو ان پر اللہ کا نام لواس حال میں کہ وہ صف بصف ہوں۔اور جب ان کے پہلو زمین پر گرجائیں تو ان میں سے کھاؤ اور غیر سائل اور سائل کو کھلاؤ تاکہ تم اللہ کا شکر ادا کرو،اللہ کو ان جانوروں کے نہ گوشت پہونچتے ہیں اور نہ ناخن،تمہاری طرف سے تو تقوی پہونچتا ہے۔)

خداتعالیٰ نے بتادیا کہ ہم نے اس لئے جانوروں کوان لوگوں کے لئے مسخر کیا اور حلال ٹھیرایا کہ ان پر خداتعالیٰ کا نام لےکر ان کوذبح کریں کیوں کہ خداتعالیٰ کوتو انسان سے تقویٰ منظور ہے جس سے مراد خداتعالیٰ کے حکم کی فرمانبرداری کرکے اس کا قرب چاہنا اور وقت ذبح جانوروں پرخدا کا نام لینا ہے اور جب وقت ذبح حیوانات پرخدائے تعالیٰ کا نام نہ لینے سے کھانا منع اور ناپسند ہے کیوں کہ اس مکروہ فعل(خدا کا نام نہ لینا) سے ان مذبوح جانوروں میں پلیدی کا اثر ہوجاتا ہے اور اسی طرح اگر مذبوح پرخداتعالیٰ کے سوا کسی اور کا نام لیاجاوے تو وہ مذبوح مردار کی طرح ہوجاتا ہے جیسا ابھی قریب بیان ہوا پس جب کہ تسمیہ(اللہ کا نام لینا) ترک کرنے اور خداتعالیٰ کے سوائے کسی اور کا نام لینے سے مذبوح حرام ہوجاتا ہے تو جس کو خداتعالیٰ کا دشمن ذبح کرے

جونا پاک ترین مخلوقات ہے اس کا مذبوح جانور بالاولیٰ حرام ہوگا۔ کیوں کہ ذبح کرنے والے کا فعل وارادہ اور اس کی خباثت بالضرور مذبوح میں مؤثر ہوتی ہے۔ (المصالح العقلیۃ: ۲۹۰ تا ۲۹۵)

بہشت میں حلت شراب کی وجہ:

سوال: شراب جو دنیا میں ممنوعات اور محرمات سے ہے وہ کیوں کر بہشت میں روا ہو جائے گی؟

جواب: (۱) خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ بہشتی شراب کو اس دنیا کی فساد انگیز شرابوں سے کچھ مناسبت نہیں ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں بہشتی شراب کی صفت یوں فرمائی ہے ﴿وَسَقٰهُمْ شَرَاباً طَهُوْراً﴾

ترجمہ: یعنی جو لوگ بہشت میں داخل ہوں گے خدا ان کو پاک شراب طہور پلائے گا جو خود بھی پاک ہوگی اور دل کو کامل طور پر پاک کردے گی۔

اور بہشتی شراب کے متعلق یہ بھی فرمایا ہے ﴿وَكَاسٍ مِّنْ مَّعِيْنٍ لاَ يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلاَ يُنْزِفُوْنَ اِلٰى قوله تعالى: لاَ يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْواً وَلاَ تَاثِيْماً اِلَّا قِلِيْلاً سَلاَماً سَلاَماً﴾ ترجمہ: کا حاصل یہ ہے کہ وہ شراب صافی کے پیالے جو آبِ زُلال کی طرح مصفی ہوں گے بہشتیوں کو دیئے جائیں گے۔ وہ شراب ان سب عیبوں سے پاک ہوگی کہ دردسر پیدا کرے یا بیہوشی اور بدمستی اس سے طاری ہو اور بہشت میں کوئی لغو اور بے ہودہ بات سننے میں نہیں آئے گی اور نہ کوئی گناہ کی بات سنی جائے گی بلکہ ہر طرف سلام سلام جو رحمت اور محبت کی نشانی ہے سننے میں آئے گا۔ شرح اس کی یہ ہے کہ شراب میں دو باتیں ہوتی ہیں ایک نشہ اور دوسرا سرور اور ان دونوں میں باہم تضاد ہے نشہ بیہوشی کا نام ہے اور بیہوشی میں نہ رنج ہوتا ہے نہ راحت، نہ غم نہ خوشی، اس صورت میں ان دونوں کا اجتماع ایسا ہوگا جیسا کہ تمام مرکبات عنصریات میں گرمی وسردی کا اجتماع ہوتا ہے مگر جیسے بایں وجہ کہ گرمی وسردی باہم متضاد ہیں ایک شئے کی تاثیر یہ دونوں نہیں ہوسکتیں اور اس وجہ سے پانی اور آگ کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ ایسے ہی بوجہ مذکور نشہ اور سرور شئے واحد کا اثر تو ہو ہی نہیں سکتے۔ خواہ مخواہ یہی کہنا پڑے گا کہ نشہ کسی اور چیز کی خاصیت نشہ ہے بلکہ قدرت الٰہی کی چھلنی سے چھان کر اس کو جدا کردیں تو پھر اس صورت میں شراب فقط لذت اور سرور ہی رہ جائے گا۔ اور بیشک ہر عاقل کے نزدیک وہ شراب حلال ہوگی۔

غرض یہ ہے کہ علت حرمت شراب کی تمام عقلاء اور قائلان حرمت کے نزدیک یہی نشہ ہے اور اہل اسلام اس کی حرمت کے جب ہی قائل ہیں جب تک اس میں نشہ ہو۔ اگر شراب سرکہ بن جائے اور نشہ نہ رہے تو پھر اس

کے پینے میں تامل نہیں کرتے ادھر قرآن وحدیث وفقہ میں بھی یہی وجہ مذکور ہے بالجملہ وجہ حرمت وہ نشہ ہے اور چوں کہ وہ ایک جدا چیز کے ساتھ قائم ہے اوراس وجہ سے اس کا جدا ہونا ممکن، تو درصورت جدائی فقط مادہ سرور ہی شراب میں باقی رہ جائے گا۔اورظاہر ہے کہ شراب کو جوکوئی پیتا ہے وہ بوجہ سرور پیتا ہے، بوجہ بیہوشی نہیں پیتا۔سوکلام اللہ میں لذت کا ثبوت ہے جو مائیہ سرور ہےاورنشہ کی نفی ہے جووجہ ممانعت تھی۔چنانچہ لفظ ﴿لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾ اس پر شاہد ہے۔پھر دنیا میں نشہ کی چیزوں کی اسی وجہ سے ممانعت تھی کہ نشہ کے وقت احکام خداوندی ادا نہیں ہوسکتے۔سو یہ اندیشہ زندگانی دنیا تک ہی ہے بعد مرگ تمام احکام ساقط ہوجاتے ہیں بہشت میں ہر کوئی فرائض وواجبات وغیرہ سے فارغ البال ہوگا وہاں اگر شراب حلال ہوجائے تو کیا حرج ہے۔(المصالح العقلیۃ:۲۹۸تا۳۰۰)

حرمت شراب وقمار بازی کی وجہ:

چوں کہ لوگوں کی معاش اور خانگی تدابیر اور سیاستِ مُدن بغیر عقل وتمیز کے مکمل نہیں ہوسکتی۔اور شراب خوری کی عادت سے تمام انسانی انتظامات میں ہلچل پڑ جاتی ہے۔اس سے جنگ وجدال اور ذاتی رنجشیں پیدا ہوتی ہیں اور طبائع انسان میں جو بے ہودہ خواہشیں ہیں وہ بھی عقلوں کو مغلوب کرلیتی ہیں پھر ان سے ایسے ایسے رزائل کا میلان ہوجاتا ہے۔اور تمام تدابیر کو وہ تلف کردیتے ہیں۔اگر ایسی ایسی حرکات کی روک ٹوک نہ کی جائے تو لوگ ہلاک ہوجائیں اسی روک ٹوک کے لیے شراب کو حرام کیا گیا۔

شراب میں بہت سی خرابیوں کا اندیشہ ہے جن سے خداوندکریم کی ناخوشی ہوتی ہے شراب کی وجہ سے خدا کی جانب خالص توجہ نہیں ہوسکتی۔تمدن اور خانہ داری کے انتظامات سب درہم برہم ہوجاتے ہیں۔اس لیے شارع نے شراب کو نجاسات میں داخل کیا ہے۔چنانچہ خداتعالیٰ فرماتا ہے شراب ناپاک اور شیطان کا فعل ہے ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ اس لیے خدا نے اس کو بہت تاکید کے ساتھ حرام کیا ہے۔حکمتِ الٰہیہ کا یہی اقتضا ہوا کہ اس کو پیشاب اور پاخانہ کی برابر کردیا جائے تاکہ لوگوں کے سامنے اس کی برائی متمثل ہوجائے اوراس سے خود بخود ان کے دلوں کو اس کی طرف سے کشیدگی ہوجائے اوراس کی حرمت کے اور بھی وجوہ ہیں جو فسادوں کے جامع ہیں۔چنانچہ خداتعالیٰ فرماتا ہے﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾

ترجمہ: شیطان چاہتا ہے کہ ڈالے تم میں دشمنی اور بغض شراب اور جوئے سے اور روکے تم کو خدا تعالیٰ کی یاد سے اور نماز سے۔ پھر اب تم باز بھی آؤ گے؟'' نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام فرماتے ہیں ﴿مَا اَسْکَرَ کَثِیْرُہٗ فَقَلِیْلُہٗ حَرَامٌ﴾ یعنی جو چیز بہت نشہ آور ہو وہ تھوڑی بھی حرام ہے

قمار بازی یعنی جوا اس لیے حرام ہے کہ اس سے مال ناحق ضائع ہوتا ہے اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں۔ اور تدابیر مطلوبہ متروک ہوجاتی ہیں اور معاونت جس پر کہ تمدنی زندگی کا دارومدار ہے۔ اس سے انسان اعراض کرتا ہے۔ اگر ہمارے اس بیان کی تصدیق نہ ہو تو پھر غور کرو کہ کہیں تم نے جواریوں کو ان باتوں سے خالی اور آسودہ حال نہ دیکھا ہوگا۔ ایسا ہی شراب پینے والے کا حال ہے ان کے مضار و فساد بے شمار ہیں۔

اور جس گھر اور قوم و ملک میں شراب کی کثرت ہوگی وہاں مصائب کی کثرت ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ممالک یورپ میں کثرت شراب نوشی کے باعث مصائب و جرم کی بھی یوماً فیوماً ترقی ہو رہی ہے۔ دور نہ جاؤ یورپ میں بلجیم ایک چھوٹا سا ملک ہے جس کی آبادی پونے تین ملین سے زیادہ نہیں ہے دور نہیں ہے۔ لیکن ایک لاکھ نو ہزار شراب خانے ملک میں موجود ہیں۔ یعنی ہر پچیس شخصوں کے لیے جن میں عورتیں اور لڑکے بھی شامل ہیں ایک شراب خانہ ہے۔ گذشتہ نصف صدی میں بلجیم کی آبادی میں فی صدی پچاس کی ترقی ہوئی۔ لیکن شراب خانہ فی صد دوسو اٹھاون زیادہ ہوئے۔

اہل بلجیم ایک سال میں ۵۵ گلین شراب پیتے ہیں اور مجموعی مقدار دو کروڑ دس لاکھ چالیس ہزار پونڈ شراب میں صرف کرتے ہیں، یعنی روزانہ ستاون ہزار چھ سو پونڈ کی شراب خرچ ہوتی ہے۔ فی کس پونے تین پونڈ فی خاندان پندرہ پونڈ سالانہ کا حساب بالاوسط ہے۔ اس شراب خوری و اسراف کا نتیجہ ہے کہ تعداد جرائم بہت بڑھی ہوئی ہے۔ مجرموں میں فی صدی اسی خودکشی کرتے ہیں ۷۴ قید خانے میں رہتے ہیں۔ ۷۹ فقر و فاقہ میں بسر کرتے ہیں اور ۷۵ فیصدی مجنون اور پاگل ہیں۔ حقیقت میں اسلام نے شراب کو حرام کر کے نوعِ انسانی پر غیر معمولی احسان کیا ہے۔

اسلام میں مسکرات کی ممانعت صاف طور پر بتاتی ہے کہ اس پاک مذہب کو شہوانیت سے کس قدر نفرت ہے ہم اس جگہ یہ سوال نہیں کرتے کہ اگر خلاف اسلام کوئی مذہب نفسانیت کی راہ نہیں بتاتا تو کیوں اس میں شراب جیسی بُری چیز کی کوئی ممانعت نہیں کیوں کہ یہ مضمون اس وقت زیر بحث نہیں مگر ہم پوچھتے ہیں کہ اگر شراب شہوانی

خیالات کو ابھارنے والی ہے۔جیسا کہ کل دنیا تسلیم کررہی ہے۔تو کیا کسی مذہب کا شراب سے منع کرنا اور شراب خوری کو قطعاً روک دینا اس امر کی یقینی اور قطعی شہادت نہیں ہے۔کہ وہ شہوانی خیالات سے چھڑانے والا اور راستبازی اور روح ودل کی پاکیزگی کی طرف بلانے والا ہے۔اگر اسلام ایک نفسانی مذہب تھا۔اور اس کی غرض یہی تھی کہ شہوانی خواہشات کو پورا کرنے کے ذریعے بتادے اور ان کی راہ کھول دیوے تو پھر اس نے شراب کو کیوں منع کیا۔اور شراب خوری کو کیوں جڑ سے کاٹا۔

ہمیں اور بھی تعجب ہوتا ہے جب ہم بعض نام کے مسلمانوں کو یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ اسلام کی اصول ایک ابتدائی سوسائٹی کے لیے تجویز کئے گئے تھے جس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ گویا یہ اصول ایک وحشی قوم کے لیے تجویز کئے گئے تھے۔اور آج کل مہذب اقوام کے لیے وہ موزوں نہیں۔بہر حال ان مہذبوں سے جو آج کل شراب خوری سے بتاہ ہورہے ہیں۔یہ وحشی قوم ہی اچھی رہی۔افسوس کہ لوگ واقعات کی بنا پر نتائج پیدا نہیں کرتے بلکہ جو ایک خیال دل میں بیٹھ گیا ہے اسی طی پیروی کرتے ہیں۔کوئی پاکیزگی اس پاکیزگی کے برابر نہیں جس کی اسلام نے تعلیم دی ہے۔مگر اس حقیقی پاکیزگی کو نفانیت کہا جاتا ہے۔حالاں کہ اس شہوانیت کو جس کی طرف شراب خود ہی انسانوں کو لے جارہی ہے پاکیزگی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔شراب ہی وہ چیز ہے جو انسان کے نفسیاتی جذبات کو جوش میں لاتی ہے۔اسی شراب خوری کی علت کو اسلام نے جڑ سے کاٹ کر انسانوں کو حیوانی جذبات سے آزاد کردیا ہے۔ابھی تک دنیا اس حقیقی نور سے بے خبر ہے۔مگر وہ زمانہ بہت قریب آیا جاتا ہے کہ جب دنیا کی آنکھیں اس نور کے دیکھنے کے لیے کھولی جائیں گی۔اور جب اسلام کے اصول دنیا کو معلوم ہوں گے۔تب سمجھ میں آئے گا۔کہ وہ پاکیزگی ان لوگوں کے وہم وگمان سے بھی برتر ہے جو اسلام سکھاتا ہے۔

تھوڑی شراب کے پینے سے بھی اگر چہ وہ نشہ آور نہ ہو حد مقرر ہوئی۔کیوں کہ تھوڑا سا شراب پینا بہت کی طرف داعی ہے۔

(۲) شراب پینے سے جو فساد ضرر لازم ومتعدی ہوتے ہے۔وہ بول پینے وگندگی کھانے کی بہ نسبت کئی چند زیادہ ہے۔لیکن بول پینے یا گندگی کھانے کی مضرت اسی شخص تک محدود رہتی ہے۔جو پیتا کھاتا ہے،اور وہ بھی اتنی شدید نہیں جس قدر شراب میں بوجہ زوالِ عقل شدید ہے۔(المصالح العقلیة:۳۲۰،۳۲۱)

(۳) سواری ولباس میں تفاخر وتکبر اور اظہارِ شان کا ہونا:

آپ کے نزدیک (ہمارا) یہ لباس (آپ کی خودساختہ، مصنوعی) عزت کے خلاف ہے، ہمارے نزدیک (آپ کا) وہ لباس دین کے خلاف ہے۔ (ملفوظات جلد۴-الافاضات الیومیۃ)

بڑوں میں تو تفاخر ہے ہی بچوں تک میں بھی دیکھا جاتا ہے کہ ایک عورت ایک گانوں ی ہمارے یہاں آیا کرتی تھی اس نے اپنی ایک چھوٹی لڑکی کو جہانوری سلور کی لے کر دیدیں وہ پہن کر ہمارے گھر آئی اور چلتے وقت پیروں کو دیکھتی تھی اور یہ بھی دیکھتی تھی کہ مجھ کو چلتے وقت کوئی دوسرا بھی دیکھتا ہے یا نہیں۔ یہ تفاخر ہی تو تھا ......حضرت ان میں خاصیت ہے محض زبانی رد کردینے سے وہ خاصیت زائل نہیں ہوتی۔ یہ تجربہ کی چیزیں ہیں۔ بریلی میں ہمارے بھائی کے گھر ایک بچہ اپنی ماں کے ساتھ آیا۔ کرسی پر بٹھایا گیا بیٹھتے ہی یہ حالت ہوئی کہ گھر والوں نے دیکھا کہ نہایت اینٹھ مروڑ سے بیٹھا ہے نہ بول نہ چال۔ جب بچپن میں یہ حال ہے تو بڑے ہوکر کیا ہوگا۔ (ملفوظات جلد۶-الافاضات الیومیۃ ص۲۰۶، ۲۰۷)

(بڑے ہوکر عرفی شائستگی اور تہذیب کے اثر سے خواہ یہ اینٹھ مروڑ اور تکبر، ظاہر نہ ہو، لیکن باطن میں خود پسندی اور تکبر سے کیسے بچا جاسکتا ہے۔ ف)

عمل کبر کا علاج یہ ہے کہ اہل حق کی مدح زبان سے اور اکرام برتاؤ سے کیا جاوے اور جو اہل باطل ہیں ان کی (بھی) بلاضرورت محض مشغلہ کے طور پر غیبت وغیرہ بالکل نہ کیا جائے (ملفوظات جلد۲۲ ص۵۷)

خداتعالیٰ نے متواضعین کی خودوضع میں بھی تواضع کا اثر رکھا ہے اور متکبرین کی وضع میں تکبر تفاخر کا اگر اللہ تعالیٰ کسی کو اس کا احساس دے دے اور وہ ایسی وضع سے روکے تو اس پر تشدد کا اعتراض کرتے ہیں ان معترضوں کی عجیب حالت ہے۔ (ملفوظات جلد۶-الافاضات الیومیۃ ص۲۰۶)

لباس کا مقصد اور غرض:

لباس پہننے کی کئی غرضیں ہوتی ہیں۔ کبھی تو دفع ضرورت کے لئے لباس پہنا جاتا ہے، کبھی اس کے ساتھ آسائش بھی مطلوب ہوتی ہے، کبھی ان دونوں کے ساتھ آرائش بھی مقصود ہوتی ہے، کبھی ان تینوں کے ساتھ نمائش بھی منظور ہوتی ہے۔ پھر نمائش کبھی جلب عزت کے لئے ہوتی ہے، کبھی دفع ذلت کے لئے۔ پھر عزت کبھی اپنے نفس کی مقصود ہوتی ہے، کبھی کسی دوسرے کا اکرام مقصود ہوتا ہے۔ پس مذموم وہ لباس ہے جس میں نمائش بغرض

جلب عزت لا کرام نفسہ ہو، باقی سب جائز ہے۔ (ملفوظات ج۱۲، مقالات حکمت اول ص۱۰۹)

لباس فاخر اگر اپنی تفریح طبع کے لئے ہو تو جائز ہے اور وہ اس آیت کے تحت میں داخل ہے ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ'' الخ۔ اور اگر تفاخر عند الناس کی غرض سے ہو تو حرام ہے اور اس آیت کی تحت میں داخل ہے ''وَزِيْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ'' (ملفوظات ج۱۳، مقالات حکمت دوم ص۶۳)

وجدان سلیم سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کون سی ہیئت کس نیت سے بنائی ہے۔

انتباہِ پانزدہم پر تمہیدی گفتگو

یہ انتباہ اخلاق باطنی وجذبات نفسانیہ سے متعلق ہے۔ جس میں چند غلطیاں کی جاتی ہیں:

(۱) اس کو بھی جزو دین نہیں سمجھا جاتا۔ (۲) اخلاق حمیدہ وذمیمہ کی فہرست میں دو قسم کا خلط کیا جاتا ہے:

قسم اول: وہ اخلاق حمیدہ جن کا نام اچھا رکھ دیا، حالاں کہ وہ فی الحقیقت ذمیمہ ہیں، مثلاً:

(الف) ترقی (ب) اعزاز (ج) ہمدردی قومی (د) سیاسی حکمت (ہ) رفتار زمانہ۔

قسم دوم: اخلاق ذمیمہ میں خلط: بعض اخلاق کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے جب کہ وہ حمیدہ ہیں:

((الف)) قناعت (ب) توکل وتفویض (ج) حمیت دینی وتصلب فی الدین (د) بذاذت

(ہ) تواضع (و) تقوی (ز) فضول صحبت سے عزلت۔

ان دو کے علاوہ اخلاق کی ایک تیسری قسم: وہ اخلاق ذمیمہ ہیں جن کے مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں:

(الف) سوءظن (ب) ظلم وحقوق غرباء سے بے پروائی (ج) بے رحمی مساکین کے ساتھ (د) قلت ادب (ہ) غیبت وعیب جوئی وعیب گوئی اہل علم ودین کی۔ (و) ریاوتفاخر (ز) اسراف (ح) غفلت من الآخرۃ۔

انتباہِ پانزدہم
متعلق اَخلاقِ باطنی وجذباتِ نفسانیّہ

انتباہِ سوم کی غلطی چہارم وپنجم اور انتباہِ سیزدہم میں معاملات وغیرہ کے متعلق ذکر کیا جاچکا ہے کہ جدید تعلیم یافتوں نے: ''احکام نبوت کو صرف امور معادیہّ کے متعلق سمجھا اور امور معاشیہ میں اپنے کو آزاد ومطلق العنان

قرار دیا۔“

لیکن چونکہ معاملات و معاش کے علاوہ جذباتِ نفسانی مثلاً ترقی ،قومی ہمدردی ، سیاسی حکمت اور رفتار زمانہ کی موافقت ۔اسی طرح اچھے اخلاق مثلاً قناعت ،توکل ،حمیتِ دینی ، بذاذت ،تواضع وتقوی اور برے اخلاق مثلاً حقوقِ غرباء سے بے پروائی ، بے رحمی ،تحقیر ،قلتِ ادب ،غیبت ، ریا وتفاخر اور آخرت سے غفلت غیرہ امور سے متعلق بھی شریعت میں احکام موجود ہیں ،اور مذکورہ طبقے کی جانب سے ،اِس باب میں شدید نوعیت کی اعتقادی غلطی اور التباسِ فکری پائی جاتی ہے ،اس بناپر اخلاقِ باطنی اور جذباتِ نفسانی کی غلطیوں کیا بھی ذکر فرماتے ہیں:

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات وسیاسات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزوِ دین نہیں سمجھا جاتا اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔

مطلب یہ ہے کہ ”شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے ،نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کرلیا جاوے... سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے ، وعدہ ثواب یا وعیدِ عذاب ۔اِس کے بعد اب قرآن وحدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو ، جا بجا اِن جذبات و اخلاق کی حقیقت اور اِن میں” ثواب ، عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی ۔پس جب معیار محقق ہے ،اب جزوِ شریعت ہونے میں کیا شبہ رہا۔“

خوفِ عذاب نہایت اہم چیز ہے:

”ایک مندر بن رہا تھا اس میں ایک شخص نے دس روپیہ چندہ دیا۔اس لیے کہ پھر ہندوؤں سے یونیورسٹی میں بہت سالیں گے اور اپنی اس تدبیر پر بہت خوش تھے ۔اور یہ نہ سمجھے کہ دس روپیہ خرچ کر کے جہنم مول لی۔

(امثال عبرت بحوالہ اشرف المواعظ حصہ دوم وعظ الخلط)

امیدِ ثواب نہایت اہم چیز ہے:

”امیدِ ثواب ایسی قوت کی چیز ہے کہ بڑی سے بڑی کلفت اور رنج کو سہل کر دیتی ہے اور افسوس ہے کہ

اِس کو آج کل معمولی چیز خیال کر رکھا ہے اور سمجھتے ہیں کہ یہ کوئی چیز نہیں ۔نعوذُ باللہ، استغفر اللہ۔ میں کہتا ہوں کہ جس قدر مسلمانوں کے پاس سامان ہے،قوت کا۔ اُن سب میں یہ ایک نہایت زبردست چیز ہے۔ نئے تعلیم یافتہ اِس پر ہنستے ہیں کہ ثواب کو لئے بیٹھے ہیں، پرانے خیال کے ہیں..... حالانکہ قرآن وحدیث میں زیادہ یہی بھرا ہے کہ اگر یہ کروگے تو ثواب ملے گا، نہ کروگے عذاب ہوگا۔ مسلمان کے پاس اِس کا کیا جواب ہے؟

’’(ملفوظات حکیم الامت، ج ۳ص ۱۱۱، جلد ۲۳ کمالات اشرفیہ ص ۱۳۹)ا

(نفسانی جذبات ور باطنی اخلاق کے متعلق) ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاقِ حمیدہ وذمیمہ کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقتِ واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں۔

غلطی نمبر (ا) برے اخلاق کا نام اچھا رکھ کر اور انہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرنا:

(ا) ’’ترقی‘‘: حقیقت اس کی حرص مال وحرص جاہ ہے۔

چنانچہ قسم اول (ذمیمہ جن کو اچھا نام دیا گیا اُن) میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حقیقت اس کی حرصِ مال وحرص جاہ ہے۔

آج کل مادی ترقی پر بڑا ناز ہے مگر یہ ترقی ترقی کہلانے کے قابل نہیں۔ ترقی کہلانے کے قابل تو وہ ہے کہ جو ذریعہ ہو خدا کے راضی کرنے کا۔ (ملفوظات حکیم الامت: ج ۴ص ۲۰۴ تا ۲۰۵)

موجودہ ترقی کا حاصل تو حرص ہے اور شریعت نے حرص کی جڑ کاٹ دی ہے۔ صحابہ کرام نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نمونہ تھے کہیں ایسے خیال کو اپنے دل پر جگہ نہیں دی۔ عزت اور مال دونوں پسندیدہ اور حاصل کرنے کے قابل ہیں بشرطیکہ طریقہ سے ہوں شریعت کی حد میں رہ کر ہوں۔

میں بقسم عرض کرتا ہوں مسلمانوں کی ترقی اور فلاح وبہبود صرف اللہ اور رسول کے احکام کے اتباع ہی میں ہے۔ (الافاضات الیومیہ: ج ۸ص ۲۹۳)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو نہایت تصریح کے ساتھ صاف کر دیا ہے۔ یعنی اول قارون کی

دنیوی زندگی کا ذکر فرمایا ہے ﴿فَخَرَجَ عَلٰی قَوْمِهٖ فِیْ زِیْنَتِهٖ﴾ پھر دنیوی ترقی کے مقصود سمجھنے والوں کا قول نقل فرمایا ہے ﴿قَالَ الَّذِیْنَ یُرِیْدُوْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا یٰلَیْتَ لَنَا مِثْلَ مَاۤ اُوْتِیَ قَارُوْنُ ۙ اِنَّهٗ لَذُوْ حَظٍّ عَظِیْمٍ﴾ اِس کے بعد مولویوں کا جواب ہے ﴿وَقَالَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ وَیْلَكُمْ ثَوَابُ اللّٰهِ خَیْرٌ لِّمَنْ اٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ۚ وَلَا یُلَقّٰىهَاۤ اِلَّا الصّٰبِرُوْنَ﴾ (یعنی یہ وہ جواب ہے جو قرآن کی روشنی میں مولوی دیتے ہیں۔ف) یہ تو دنیا داروں اور دینداروں کے اختلاف کی حکایت تھی۔ آگے اللہ تعالیٰ اُن میں فیصلہ فرماتے ہیں اور فیصلہ بھی عملی فیصلہ ہے، چنانچہ فرماتے ہیں ﴿فَخَسَفْنَا بِهٖ وَبِدَارِهِ الْاَرْضَ فَمَا كَانَ لَهٗ مِنْ فِئَةٍ یَّنْصُرُوْنَهٗ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِیْنَ﴾ جب اللہ تعالیٰ کا یہ عملی فیصلہ دیکھا تو دنیوی ترقی کے طالبوں کی رائے بدل گئی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَاَصْبَحَ الَّذِیْنَ تَمَنَّوْا مَكَانَهٗ بِالْاَمْسِ یَقُوْلُوْنَ وَیْكَاَنَّ اللّٰهَ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ وَیَقْدِرُ ۚ لَوْلَاۤ اَنْ مَّنَّ اللّٰهُ عَلَیْنَا لَخَسَفَ بِنَا ؕ وَیْكَاَنَّهٗ لَا یُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ۔﴾ اور میں بقسم کہتا ہوں کہ تم بھی عملی فیصلہ کے وقت اقرار کرو گے کہ مولوی ٹھیک کہتے تھے، مگر یہ فیصلہ کب ہوگا؟ جب موت آوے گی، اُس وقت اپنی غلطی کا اقرار کرو گے کہ ہائے علماء حق پر تھے۔'' (اشرف التفاسیر جلد ۱ص ۱۱۲) ی ''مدعیانِ ترقی نے ہمیں خواہ مخواہ اپنا مخالف سمجھ لیا ہے، ہم کو ماحی ترقی کہتے ہیں، مگر واقع میں ماحی نہیں، ہم تو ایسی ترقی کے حامی ہیں کہ سات پشت تک اُس کی برکت چلی جاوے۔ خوب سمجھ لیجئے کہ منافع دنیا کے دو درجے ہیں۔ ایک تو وہ جس میں دین کا ضرر نہ ہو اور دوسرا وہ جس میں دین کا ضرر ہو۔ مولوی پہلی ترقی کے حامی اور دوسری کے ماحی ہیں۔ جس طرح گورنمنٹ کو حامی ترقی دنیا کہا جاتا ہے مگر باوجود اس کے گورنمنٹ ہی کا قانون ہے کہ ڈکیتی بڑا جرم ہے حالانکہ وہ بھی ترقی ہے اور ترقی بھی کیسی کہ ایک رات میں آدمی مالا مال ہو جاوے مگر گورنمنٹ اِس ترقی کی حامی نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۳، کمالات اشرفیہ ص ۱۷۹، ۱۸۰) ترقی کے بھی کچھ اصولِ شرعی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ مذہبِ اسلام میں جو ایک حصہ سیاسیات کا ہے (اسی طرح معاشرتی امور اور جذباتِ نفسانیہ اور اخلاقِ باطنہ کا ہے۔ف)، وہ مدون ہے، اُس تدوین کے موافق اُس کو اِختیار کرو۔س (ملفوظات حکیم الامت جلد ۵ص ۱۲۴،) اب تو یہ بات تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ بغیر مشروع تدابیر کے اختیار کئے ہوئے مسلمانوں کی فلاح و بہبود مشکل

بلکہ محال ہے.... بھلا غیر مشروع تدابیر میں خیر و برکت کہاں؟ کیوں کہ سب اسباب تو انہی کے قبضہ قدرت میں ہیں، بدوں اُن کی مشیت کے نری تدابیر و اسباب سے ہوتا کیا ہے۔(ملفوظات حکیم الامت جلد۵ ص۱۱۲، ۱۱۳) یہی اور اگر غیر مشروع تدابیر سے ترقی ہوتی ہے، تو مولانا تھانویؒ نے اُس کے متعلق صاف لکھ دیا ہے کہ ''ہم بدوں سلامتِ دین کے ترقی درم کو ترقی ورم سمجھتے ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۱، انفاس عیسیٰ حصہ دوم ص۱۷۵،)

(۲) ''اعزاز'': حقیقت اس کی ''کبر'' ہے۔

اور (برے اخلاق جن کو نام اچھا دے دیا گیا) اس میں سے **ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز رکھا گیا ہے اور حقیقت اس کی کبر ہے۔**

اصل اِس باب میں یہ ہے کہ: ''ایک تو ہے مال اور ایک ہے حب مال اسی طرح ایک ہے جاہ اور ایک ہے حب جاہ۔ تو مذمت مال کی نہیں بلکہ حب مال کی ہے جس سے برے آثار پیدا ہوتے ہیں تو مذموم دو چیزیں ہوئیں حب مال اور حب جاہ۔ باقی رہے مال اور جاہ سو یہ دونوں مذموم نہیں کیوں کہ حق تعالیٰ امتنان (نعمتِ دنیا) کے طور پر فرماتے ہیں ﴿اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا﴾ کہ ہم مؤمنین اہلِ عملِ صالح کے لئے محبوبیت پیدا کردیں گے اور محبوبیت ہی کا نام جاہ ہے۔ لوگ جاہ کے معنی بھی غلط سمجھتے ہیں کہ لوگ ہمارے خوف کی وجہ سے ہماری تعظیم کریں حالاں کہ جاہ کی حقیقت ہے ملک القلوب (یعنی دلوں کا مالک ہونا) پس ملک المال (مال کا مالک ہونا) تو تمول ہے اور ملک القلوب (دلوں کا مالک ہونا) جاہ ہے اور خوف اور ہیبت ہو تو وہ صورتِ جاہ ہے حقیقتِ جاہ نہیں اور یہ خود ہی اپنے کو معزز سمجھتے ہیں ورنہ لوگوں کے دلوں میں کچھ بھی ان کی عزت نہیں ہوتی چنانچہ ان کے پیچھے لوگ ان کو گالیاں دیتے ہیں۔ حدیث میں ہے کہ بعضے لوگ اپنی نظر میں بڑے ہوتے ہیں اور وہ خدا تعالیٰ کے نزدیک کلاب اور خنازیر (کتے اور سور) سے بدتر ہوتے ہیں اور ان کے سامنے خوف کی وجہ سے لوگ تعظیم کرتے ہیں، تو یہ کوئی عزت نہیں ہے کیوں کہ ایسی عزت تو سانپ کی بھی ہے۔''

ایک مرتبہ دہلی میں، میں بیان کررہا تھا رات کا وقت تھا کہ کچھ آہٹ ہوئی جس سے لوگوں کو سانپ کا شبہ ہوا بس سانپ کے ڈر سے لوگ کھڑے ہوگئے تو کیا یہ اس کی عزت تھی ہرگز نہیں۔(اشرف التفاسیر جلد۶ ۳۶ تا ۳۸) عزت

تھی ہرگز اگر ’’اس مجلس میں سانپ نکل آئے،تو سب تعظیم کے لئے کھڑے ہو جائیں گے،مگر اس کے ساتھ ہی جوتا کی بھی تلاش ہوگی۔‘‘

اصل میں ’’ہر شخص بڑا بننا چاہتا ہے،انقیاد سے عار آتی ہے،اول اپنے معاصرین کی اتباع سے عار آتی ہے،پھر سلف کی،یہاں تک کہ شدہ شدہ انبیاء علیہم السلام کی اتباع سے عار آنے لگتی ہے۔‘‘ (ملفوظات حکیم الامت جلد۵ ص ۶۲)

بعض مصلحین قوم کی نیت اچھی تھی اور وہ اپنے ارادے کے اظہار کے لئے یہ بات کہتے تھے کہ ان کا مقصد ’’مسلمانوں کے اعزاز سے اسلام کو معزز کرنا اور دنیا کے ذریعہ سے دین کو تقویت دینی‘‘ ہے۔ چنانچہ انہوں نے اعلیٰ درجہ کی دنیوی ترقی بھی کی لیکن دین کو ضائع کر کے اور دین کی بربادی کا باعث وہی امر ہوا جس کا ذکر اِس ملفوظ میں کیا گیا۔

(حالؔی نے سر سید کے متعلق لکھا ہے کہ اُن کی دنیوی ترقی کی کوششوں کا مقصد ’’مسلمانوں کے اعزاز سے اسلام کو معزز کرنا اور دنیا کے ذریعے دین کو تقویت دینی تھی۔‘‘ (حیات جاوید ص ۳۰۸، ۳۰۹) لیکن یہ محض پالیسی کا فقرہ تھا، جو بطور ڈائیلاگ (Dialague) کے استعمال ہوتا تھا۔ف)

جاہ اور اعزاز کے متعلق امام غزالی کی تحقیق: ’’اہلِ مال کو مال پر اور اہلِ جاہ کو جاہ پر ناز ہوتا ہے۔ حضرت امامِ غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے جاہ کا نام کمالِ وہمی لکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کا کسی کے متعلق وہم اور خیال ہو گیا کہ یہ صاحبِ کمال ہے،بس اِس کا نام جاہ ہے۔ یہ جاہ محض دوسروں کے وہم اور خیال پر مبنی ہے۔ ذرا اُن کا خیال بدلا پھر کچھ بھی نہیں۔ بخلاف بزرگانِ دین کے جاہ کے کہ انہوں نے ہمیشہ اپنے کو مٹایا،مگر بڑھتے ہی چلے گئے۔‘‘ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۰ ص ۱۳۳)

(۳) ’’ہمدردیٔ قومی‘‘: حقیقت اس کی ’’عصبیت‘‘ ہے۔

اور (برے اخلاق جن کو نام اچھا دے دیا گیا) اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردیِ قومی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی عصبیت ہے جس میں حق ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔

’’آج کل لوگوں کو اسلامی درد ہے یا حمایتِ اسلام کا ولولہ ہے،وہ محض قوم پرستی اور ہمدردی قومی اور

طلبِ جاہ سے ناشی ہے۔طلبِ رضائے حق سے ناشی نہیں، ورنہ اسلامی احکام کا اتباع ضرور ہوتا۔‘‘

(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۱ص ۲۶۵)

’’آج کل اکثر مصلحانِ قوم اِس مرض میں مبتلا ہیں کہ حقوق اللہ کی مطلق پرواہ نہیں حتی کہ نعوذُ باللہ بعضوں نے تو یہی کہ دیا کہ ترقی قومی بلا آزادی مذہبی کے نہیں ہوسکتی (یہ صریح کفر ہے)۔اور جو حقوق اللہ کی پرواہ رکھتے بھی ہیں، وہ مذہب میں تراش خراش ایسی کرتے ہیں کہ تحریف تک نوبت آجاتی ہے۔‘‘

(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۹ص ۵۴)

۱۸۹۸ء سے پہلے کی بات ہے، بعض قومی ہمدردوں نے اپنی تحریک کے مفاد کے لئے ’’ایک دفعہ تیس ہزار کی لاٹری ڈالی۔...... جن دنوں میں لاٹری کی تجویز درپیش تھی، دو رئیس سرسید کے پاس آئے اور لاٹری کے نا جائز ہونے کی گفتگو شروع کی، سرسید نے کہا، جہاں ہم اپنی ذات کے لئے ہزاروں ناجائز کام کرتے ہیں، وہاں قوم کی بھلائی کے لئے بھی ایک ناجائز کام سہی۔‘‘ (حیات جاوید ص۱۹۴، ۱۹۵)

یورپی مفکروں نے جن معانی کے لئے قومی ہمدردی کا سبق سکھایا، چنانچہ حالی اعتراف ہے کہ ’’قومی ہمدردی کا سبق یورپ کے ناموروں سے سیکھا گیا۔‘‘ (حیات جاوید ص۳۰۳)، سرسید نے انہی معانی میں اسے اپنی قوم میں جاری کیا۔حالی کہتے ہیں: ’’قوم وقومیت وقومی ہمدردی اور قومی عزت کے الفاظ جن وسیع معنوں میں کہ اب ہندوستان میں عام طور پر بولے جاتے ہیں، یہ درحقیقت سرسید ہی کی تحریروں نے ..... لوگوں کو بولنے سکھائے ہیں۔ (حیات جاوید ص۳۵۷)

سرسید کے لئے حیاتِ جاوید کے مصنف یہ بھی کہتے ہیں کہ ’’... اُس کے تمام جذبات اور تمام پیشن قومی ہمدردی کے جوش میں بالکل جذب ہوگئے تھے، اس کا غصہ تھا تو قوم کے لئے، شکایت تھی تو قوم کے لئے، حرص وطمع تھی تو قوم کے لئے اور خود غرضی تھی تو قوم کے لئے‘‘ (ایضاً ص ۵۸۷) اسی لئے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے یہ ’’مقولہ عوام کہا کرتے ہیں کہ اگر سید احمد خاں نہ ہوتے، تو مسلمانوں کا نام بھی اب تک نہ ملتا۔ اِس پر مولانا

(تھانویؒ) نے فرمایا کہ ہم ناانصاف نہیں ہیں۔واقعی دنیوی ترقی اعلی درجے کی کی،اس کا انکار کیسے کردں مگر دین کو ضائع کر کے ایسا کیا۔اور یہ بات بھی ہے کہ جو شخص ان میں رہتا ہے،اُس میں ہمدردی کا مضمون پیدا ہوتا ہے۔مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ قوم ہے کون؟ سو وہ ان کے نزدیک امراء ہیں۔اور وہ بھی انہی کے جرگے کے امراء۔عموماً وہ بھی نہیں (یعنی ان کے نزدیک قوم کا مصداق امراء ہیں لیکن سارے امراء نہیں،صرف ان ہی کے جرگے کے امراء۔ف)اور غرباء کے ساتھ کچھ بھی ہمدردی نہیں جو کہ عدد میں زیادہ ہونے کی وجہ سے مستحق اِس ہیں کہ اُنہیں قوم کہنا چاہئے۔'' (جلد۱۲اص۲۲۲)

صاحبو! میں بقسم کہتا ہوں کہ مذہب کا پابند ہوکر تو ہمدردی کرنا ممکن ہے ورنہ ہرگز نہیں۔نرے تمدن سے کوئی بھی ہمدرد نہیں ہوسکتا۔(امثال عبرت ص۱۸۴)

(۴)''سیاسی حکمت'':اس کی حقیقت''تلبیس''اور''خداع''ہے۔

اور (برے اخلاق جن کو نام اچھا دے دیا گیا) اس میں سے **ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں، جس کی حقیقت تلبیس اور خداع ہے۔**

بعض قومی ہمدردوں کی یہ حالت رہی ہے کہ انہوں نے ''کئی مسجدوں کی تعمیر اور مرمت کرائی۔اپنے پاس سے بھی روپیہ صرف کیا اور اپنے دوستوں اور عزیزوں سے لے کر لگایا۔مگر غدر کے بعد جب (قومی ہمدردی کا یورپی تصور ذہن میں سمایا تو۔ف) سہارنپور کی مسجد کے لئے اُن سے چندہ طلب کیا گیا،تو انہوں نے چندہ دینے سے صاف انکار کیا اور لکھ بھیجا کہ ''میں خدا کے زندہ گھروں کی تعمیر کی فکر میں ہوں اور آپ لوگوں کو اینٹ مٹی کے گھر کا خیال ہے۔''

(حیات جاوید ص۳۱۱،۳۱۲) یہی قومی ہمدردی، سیاسی حکمت کے تحت جب تقاضا کرتی ہے کہ ہلال اور صلیب کو جو تاجِ قیصری میں بنی ہوئی ہے،ایک جگہ جمع کر کے... اسلام اور کرسچینیٹی کی مصالحت اور تاجِ قیصری کے ساتھ مسلمانوں کی وفاداری کا اِظہار'' کیا جائے،تو وہ کیا جاتا ہے۔(ایضاً ص۵۱۷) اور جب سیاسی حکمت متقاضی ہوتی ہے کہ

انگریزوں کی سی معاشرت اختیار کی جائے تو وہ اختیار کی جاتی ہے۔

(۵) ''رفتار زمانہ کی موافقت'': اس کی حقیقت ''منافقت'' ہے۔

ایک (برے اخلاق جن کو نام اچھا دے دیا گیا) وہ ہے جس کو رفتارِ زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے۔

''آج کل تو بس لوگوں کی کوشش ہوتی ہے کہ کسی طرح کام چلے۔ کارروائی ہو جاوے، چاہے گناہ ہو یا ثواب۔'' (ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالات اشرفیہ ص ۱۶۲)

رفتارِ زمانہ کی موافقت کرنے والا صاحبِ غرض ہوتا ہے:

او علماء کو بھی اسی کا مشورہ دیتے ہیں کہ وہ عوام کے مطابق چلیں اور زمانہ کی رفتار کے موافق فتوے دیں۔ لیکن یاد رکھنے کی بات ہے کہ ''عالمِ حقانی وہ نہیں ہے جو تمہاری مرضی کے موافق فتوی دے دیا کرے۔ اس میں غرض کا قوی شبہ ہے کہ وہ عوام کو اپنے سے مانوس کرنا چاہتا ہے۔ جو شخص کسی کی مرضی کی رعایت نہ کرے سمجھ لو وہ صحیح احکام بیان کرتا ہے۔'' (اشرف التفاسیر جلد ۳۶ تا ۳۸)

چنانچہ سلف سے خلف تک ایسے علماء اہلِ حق کا سلسلہ قائم رہا اور اب اِس آخری دور میں ایسے ہی علماء کی ایک جماعت وجود میں آئی، اور ایسے وقت میں وجود میں آئی جس وقت کہ ایک طرف تو حالی قوم کی ذہنی وفکری تربیت ''چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی'' کے اصول پر کر رہے تھے، دوسری طرف وحید الدین خاں کے بیان کے بموجب حالی کے مذکورہ بالا ''حقیقت پسندانہ طریقِ کار سر سید احمد خاں .... اور غلام احمد قایانی کی سمجھ میں سب سے زیادہ آیا۔'' لیکن مسئلہ کی حقیقت کا جائزہ لیتے ہوئے مولانا مناظر احسن گیلانی نے صاف لکھا ہے: ایہ لوگ تو ''لوگ تو زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ بساز کے اصول پر عمل کرتے ہوئے اُسی طرف گھوم جاتے تھے، جدھر گھوم جانے کی دعوت زمانہ دے رہا تھا۔.... مگر انہی کے ساتھ قریباً ہر آبادی میں دوسرا گروہ بھی مسلمانوں کا تھا جو زمانے کے ہر اشارے کو ٹھکراتے ہوئے اپنے دین کو بچانے کے لئے دنیا اور دنیا کے ہر قسم کے منافع کو قربان کرنے کے لئے آمادہ ہو گیا۔ (سوانح قاسمی جلد ۱ ص ۶۷، ۶۸) اور جہاں تک فکر کا اور اصول کا مسئلہ ہے، تو رفتار زمانہ کی

موافقت چہ معنی! اصل یہ ہے کہ ''زمانہ کیا بدلتا اگر درحقیقت دیکھا جائے تو زمانہ ہمارا تابع ہے۔ زمانہ بے چارہ ہمیں کیا بدلے گا جب ہم اپنے آپ کو بدل دیتے ہیں تب ہی زمانہ بدلتا ہے گویا زمانہ ہم سے علیحدہ کوئی چیز تھوڑا ہی ہے، تو جب زمانہ کو ہم خود بدل سکتے ہیں، تو ہم اس کو محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ یہ اکبر حسین جج کا نکتہ ہے۔ بڑی اچھی بات ہے، کہتے تھے کہ لوگ زمانہ کی برائی کرتے ہیں کہ بھائی کیا کریں زمانہ ہی بدل گیا ہے۔ حالانکہ کیا آپ سے آپ بدل جاتا ہے، ارے تم خود بدلے ہو زمانہ کیا بدلا ہے، جب تم سب بدل گئے تو یہی زمانہ کا بدلنا ہو گیا، زمانہ کوئی مستقل چیز تھوڑی ہی ہے؟ تم خود ہو، واقعی سچ کہا ہے زمانہ کی حقیقت تو خود ہمیں ہیں، ہم اگر نہ بدلیں تو زمانہ بھی نہ بدلے، کیا اچھی بات کہی بڑا حکیمانہ دماغ تھا۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج۹/ص۱۸۵)

اور فلسفہ رفتارِ زمانہ کا اصل محرک یہ ہے کہ مغرب میں کئی تحریکوں کے ساتھ ایک تحریک اصلاحِ مذہب بھی اٹھی تھی، جس کے ذریعہ انسان اپنی دیرینہ مابعد الطبیعاتی روایتوں اور ازمنہ وسطیٰ کی مذہبی بندشوں سے آزاد ہونا چاہتا تھا۔ اور رہے مذہب و مذہبی افراد، تو اُن کو یہ جواب دیا جا چکا تھا کہ ''روایت ایک دھوکہ (ہے۔ف) اور سند یا مسلّمہ اور مصدقہ اصولوں کی پابندی ہماری حق تلفی کے مترادف ہے''۔ (نظریہ فطرت فطرت ص۱۷۴)

، ان ڈپٹی نذیر احمد لکھتے ہیں ''اس زمانہ کے باا ثر مسلمان تین گروہ میں منقسم تھے۔ ایک گروہ مغرب کی ہر بات قبول کرنے کے لئے آمادہ تھا۔ ... اِس گروہ کو اپنا مذہب تو عزیز تھا، مگر مذہب سے یہ بے گانہ تھا۔ اِس لئے یورپ کے معترضین کے جوابات دینے سے قاصر تھا۔ اِس نے جوابات دینے کی کوشش کرنے کے بجائے، مذہب میں ترمیم و تنسیخ کرنی شروع کر دی۔ مذہبکو توڑ موڑ کر سائنس اور فلسفہ س ء ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اِس کوشش میں مذہب مسخ ہو کر رہ گیا۔ اِس گروہ کے نزدیک سب سے اہم چیز مصلحتِ وقت تھی۔ بادِ مخالف کا مقابلہ کرنے کے بجائے، ہوا کے رخ کے مطابق پڑ جانے کا قائل تھا۔ اِس گروہ کے قائد سرسید تھے۔'' (ابن الوقت اور نذیر احمد۔ رسالہ برگِ گل ص۳۷ بحوالہ نظریہ فطرت ص۸۹) میں رفتار زمانہ کی موافقت کرنے والوں کی تعریف کرتے ہوئے حالی لکھتے ہیں: ''مبارک ہیں وہ جنہوں نے اِس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں رکھا۔ جدھر کو وہ چلا اُس کے ساتھ ہو لئے اور جدھر سے اس نے رخ پھیرا اس کے ساتھ پھر گئے۔ ... بدنصیب ہیں وہ جنہوں نے اس کی پیروی سے جی چرایا۔'' مطلب صاف ظاہر ہے کہ زمانہ دین کی طرف سے رخ پھیرے تو مسلمانوں کو بھی دین سے

انحراف کرنا چاہئے .... جس طرح دنیا کی بہبودی کا مدار مقتضائے وقت کی موافقت پر ہے اسی طرح دین کی کامیابی بھی اسی پر موقوف ہے''۔اسی مقتضائے وقت کے تحت یورپ کی چال ڈھال اور ترقی دیکھ کر لکھتے ہیں کہ ''سچ یہ ہے کہ آیت کُلَّ یَوۡمٍ ھُوَ فِیۡ شَأۡنٍ کے معنی ایسے ہی ملکوں میں جا کر کھلتے ہیں اور انسان کا اشرف المخلوقات اور خلیفۃ الرحمٰن ہونا وہیں جا کر ثابت ہوتا ہے۔''(نظریہ فطرت ص ۳۰۵،۳۰۶)

وعلیٰ ہذا۔اضافات:

(۶)''نفع متعدی'' بہتر ہے ''نفع لازم'' سے: حقیقت اس کی غفلت ہے اپنی اصلاح سے:

اور برے جذبات جن کو اچھا نام دیا گیا، ان میں سے ایک وہ مقولہ ہے کہ نفع متعدی بڑھا ہوا ہے نفعِ لازم سے، اِس لئے اصلاحِ قوم کا بیڑا اٹھاتے ہیں۔ اِس کی حقیقت غفلت ہے اپنی اصلاح سے۔ کیونکہ یہ بات تو تب ہے کہ جب اپنی اصلاح اور اپنے نفع سے فارغ ہو۔ کہتے ہیں کہ ایک سوشل ورکر، قومی ہمدرد اور ایک ریفارمر جو اصلاحِ قوم اور لوگوں کی فلاح و بہبود کے لئے اپنے آپ کو وقف کئے ہوئے ہو''اُس کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ ساتھ کے ساتھ اپنے خیالات کی اور اپنی رایوں کی بھی اصلاح کرتا جائے۔''

(۷) متعارف اخلاق: خواہ دل میں کدورت ہو، لیکن ظاہر میں خوش اخلاقی سے پیش آوے۔لیکن مجھے یہ نہیں آتا کہ دل میں کچھ ہو اور زبان پر کچھ۔ اگر کچھ ناگواری ہوتی ہے، کہہ سن کر دل صاف کر لیتا ہو (ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۳۲۸)

(۸)''اولوالعزمی'' اس کا منشا ''تکبر'' ہے: ذلت سے بچنا تو ضروری ہے، لیکن انسان کو اپنی ترفع کی فکر نہ چاہئے کیوں کہ ''آج کل جس کا نام اولوالعزمی رکھا ہے، وہ فی الواقع ناشی ہے تکبر سے۔.... ایسی اولوالعزمی کے بارے میں یہ کلام حق تعالیٰ کا سن لیں فرماتے ہیں: تِلۡکَ الدَّارُ الۡاٰخِرَۃُ نَجۡعَلُہَا لِلَّذِیۡنَ لَا یُرِیۡدُوۡنَ عُلُوًّا فِی الۡاَرۡضِ وَلَا فَسَادًا ﴿ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۲/ص ۱۱۲)

(۹)''مداہنت'' اس کا نام ''مدارات'' رکھا، حقیقت اِس کی مال وجاہ کا نفع حاصل کرنا ہے:

مدارات کا حاصل (۱) اہلِ جہل کے ساتھ نرمی کرنا ہے کہ وہ دین کی طرف آویں اور (۲) اہلِ

شر کے ساتھ نرمی کرنا تاکہ اُن کے شر سے حفاظت رہے۔اور دونوں امر مطلوب ہیں۔اول تو خود دین میں مقصود ہے اور ثانی مقصود میں معین ہے، کیوں کہ کسی شریر کی ایذا میں مبتلا ہوجانے سے احیاناً طاعت میں بھی اور اکثر تبلیغ میں بھی خلل پڑ جاتا ہے۔اور مداہنت بددینوں کے ساتھ نرمی کرنا ہے تاکہ اُن سے مال وجاہ کا نفع حاصل کرے۔''

(ملفوظات جلد۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص۱۸۴)

غلطی نمبر۲: اچھے اخلاق کا برا نام رکھ کر اور انہیں برا سمجھ کر ان سے بچنا:

اور (اسی خاص غلطی میں سے یہ ہے کہ اوصاف میں سے) **بعض کو بالعکس بتلایا۔** یعنی ایسے اوصاف کا برا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی جو واقعۃً اچھے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں مثلاً ''احتیاط کا نام وہم رکھا ہے، عدل کا نام سختی رکھا ہے، ناجائز نرمی اور مداہنت کا نام اخلاق رکھا ہے۔بس چھٹی ہوئی۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج ۷ص ۳۱۲)

(۱) ''قناعت'' کا نام ''پست ہمتی'' رکھا:

ان بعض میں سے (جن کو برا سمجھتے ہیں): ایک قناعت ہے، جس کو پست ہمتی کہتے ہیں۔

درحقیقت قناعت اچھی صفت ہے۔''آدمی قناعت اور اکتفا اور ضروری سامان کے ساتھ رہے تو تھوڑی آمدنی میں بھی رہ سکتا ہے۔اور فرض منصبی کو بھی ایسا ہی تقوی والا ادا کرسکتا ہے۔'' (ملفوظات جلد۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص۲۲۱)

آج کل علماء کی جماعت کو کم ہمت اور پست ہمت کا خطاب دے رکھا ہے، اور یہ ''شبہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ لوگ بہت روپے نہیں کماتے قلیل پر قناعت کرتے ہیں۔''اس کا جواب ایک مثال سے سمجھ لیجئے اگر کوئی شخص آپ کے یہاں نوکر ہو اور صرف پانچ (یا اِس وقت کے پانچ ہزار۔ف) روپے ماہوار پاتا ہو اور کوئی دوسرا شخص اس کو بیس (موجودہ دور کے بیس ہزار۔ف) روپے دینے کو کہے لیکن وہ یہ کہہ دے کہ مجھ کو تو یہ پانچ روپے اچھے

ہیں، میں اپنے آقا کو نہ چھوڑوں گا، تو سچ کہئے کیا آپ اس کو کم ہمت اور بے کار کا خطاب دیں گے؟ نہیں بل کہ آپ اس کو کہیں گے کہ بڑا عالی ہمت اور وفادار شخص ہے کہ بیس (یا بیس ۲۰ ہزار ۔ف) روپئے پر لات ماردی اور اپنے آقا کو نہ چھوڑا اور اس کے پانچ ہی روپیوں پر قناعت کی ۔ پھر تعجب ہے کہ ان لوگوں کو جو علم دین کی خدمت میں رہتے ہیں کیوں کم ہمت اور بے کاروں کے پلٹن وغیرہ کے خطاب ملتے ہیں ۔ حالانکہ جیسا اوپر کہا گیا کہ یہ مولوی لوگ دنیا کمانے پر آجائیں تو آپ لوگوں سے اچھی کما دکھائیں ،لیکن پھر باوجود قدرت کے دنیاوی منافع کو چھوڑ کر دین کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں اور روکھے سوکھے ٹکڑوں میں خوش ہیں، تو اِس کو کیوں عالی ہمت اور وفادار اپنے آقا یعنی خداوند کریم کا نہیں کہا جاتا۔'' (ملفوظات حکیم الامت، مقالاتِ حکمت ج ۱۲ص ۱۷۰)

مال کی حرص وہوس سے اِجتناب اور حاصلی شدہ رزق پر قناعت اور مال کو بالذات مطلوب نہ سمجھنے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ''اس وقت مال اِس لئے مرغوب ہے کہ طالب زیادہ ہیں اور مطلوب کم ہے ۔ اور قربِ قیامت میں طالب کم ہوں گے اور مطلوب زیادہ ۔ اس لئے اس کی ناقدری ہوگی ۔ اور وہ اس کی یہ ہے کہ مال تا کم ہوتا نہیں، کیونکہ یہ فنا نہیں ہوتا روز بروز بڑھتا ہی جاتا ہے، اِسی طرح ہوتے ہوتے قربِ قیامت تک بہت ہی کثرت ہوجاوے گی اور فتن کی وجہ سے آدمی کم ہوجاویں گے ۔ ظاہر ہے کہ جس چیز کو فنا نہ ہو اور بڑھتی رہے، تو ایک زمانے میں بہت ہی کثرت ہوجاوے گی، کیونکہ مال پیدا تو ہوتا ہے لیکن اُس کو موت نہیں آتی ۔ جب مال بڑھ جاوے گا، اُس کی حرص نہ رہے گی .... معلوم ہوا کہ مال میں مرغوبیتِ حقیقیہ نہیں ۔ اگر مرغوبیتِ حقیقیہ ہوتی، تو کبھی کسی زمانہ میں بھی مرغوبیت کم نہ ہونا چاہئے تھی ۔ دیکھئے ہوا کی مرغوبیت حقیقی ہے جو کسی وقت بھی زائل نہیں ہوتی ۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے ہوا کو بند کردیں تو مرغوبیت معلوم ہوجاوے ۔ قدر کی چیز کبھی بے قدر نہیں ہوتی ۔ مال واقعی بے قدری کی چیز ہے (اس کی قدر ادا گی حقوق کی ضرورت کی حد تک مناسب ہے ۔ف) اسی واسطے حدیث میں آیا ہے لو کانت الدنیا تعدل عند اللہِ بعوضۃ ماسقی منہا کافراً شربۃَ ماء ۔ کہ اگر اللہ کے نزدیک دنیا کی قدر مچھر کے پر کے برابر ہوتی تو اللہ میاں کافر کو ایک گھونٹ پانی کا بھی نہ دیتے ،مگر چونکہ اِس کی کچھ بھی قدر نہیں اِس واسطے اللہ میاں

مبغوض شی اپنے دشمنوں کو دیتے ہیں۔حقیقت شناس آدمی ہمیشہ ایسی چیز سے گھبراتا ہے جو خدا کو مبغوض ہو۔'' (ملفوظات جلد۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص۲۱۶)

(۲)''توکل''و''تفویض'':اس کو''تعطل''سمجھا:

(ایسے اوصاف جن کا برا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی، حالانکہ واقعۃً وہ اچھے ہیں)، ایک ان میں سے توکل وتفویض ہے جس کو تعطل قرار دیا گیا ہے۔

''قرآن کریم کا ارشاد ہے فتوکل علی اللہ (خدا ہی پر اعتماد رکھئے)... اِنّ اللہ یُحِبّ الْمُتَوَکِّلِین (بیشک اللہ تعالیٰ اعتماد رکھنے والوں کو پسند فرماتے ہیں) اِس میں مسلمانوں کو امر وجوبی ہے توکل کا۔ ہر کام میں خدا ہی پر نظر رکھیں۔دلیل وجوب کی یہ ہے کہ یہاں یُحِبُّ فرمایا ہے جس سے مقابلہ کی بِنا پر لازم آیا کہ لَا یُحِبُّ غَیْرَ الْمُتَوَکِّلِیْنَ۔وہ غیر اعتماد رکھنے والوں کو پسند نہیں فرماتے ہیں۔اور قرآن کا محاورہ یہ ہے کہ لَا یُحِبُّ غَیْرَ الْمُتَوَکِّلِیْنَ اپنے لغوی معنی پر مراد نہیں بلکہ یُبْغِضُ کے معنی میں ہے، پس یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِیْنَ کو یُبْغِض غَیْرَ الْمُتَوَکِّلِین (غیر اعتماد رکھنے والے کو مبغوض رکھتے ہیں) (اشرف التفاسیر جلد۱ص۳۱۵) اس کی حقیقت ہے حق تعالیٰ پر نظر رکھنا خواہ بدوں اسباب کے خواہ اسباب ظاہرہ کے ہوتے ہوئے۔کیوں کہ بدوں اسباب کے بھی مطلوب کے ترتب پر وہ قادر ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت

حقیقتِ توکل: ''توکل یہ ہے کہ اسباب کو موثر نہ سمجھے، نہ اُن پر اعتماد کرے بل کہ اللہ تعالیٰ پر نظر رکھے اور ہر چیز کو اُن کی عطا سمجھے۔اِس کے لئے ترکِ اسباب اور ترکِ ملازمت ضروری نہیں۔' (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۳ص ۷۲) ''توکل کی حقیقت ہے حق تعالیٰ پر نظر رکھنا خواہ بدوں اسباب کے خواہ اسباب ظاہرہ کے ہوتے ہوئے۔کیوں کہ بدوں اسباب کے بھی مطلوب کے ترتب پر وہ قادر ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت،الافاضات الیومیہ:ج۶/ص۴۹)

''توکل کی حقیقت ترک اسبابِ ظنیہ ہے اور ترکِ اسباب قطعیہ، وہ جائز نہیں عامی ترک اسباب ظنیہ سے بھی بچے۔البتہ کاملین کے لئے ترک کی اجازت ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۶/الکلام الحسن ص۱۰۴)

''توکل کی حقیقت ہے غیر متصرف حقیقی سے قطعِ نظر کرنا۔اور یہ قطع نظر اعتقاداً کرنا تو فرض ہے اور عملاً اسبابِ ظنیہ کے ترک سے بشرطِ تحمل مستحب ہے۔اور جو اسباب عادۃً یقینی یا مثل یقینی کے ہیں۔(اوپر مذکور ہوا کہ

اُن کا ترک جائز نہیں۔ف) اور یہ سب تفصیل اسبابِ دنیویہ میں ہے اور اسباب دینیہ کو ترک کرنا یہ توکل نہیں ہے۔'' (ملفوظات جلد ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۱۴۹)

توکل بعض کے لئے مطلق تدبیر ظنی کا ترک کرنا ہے اور بعض کے لئے یہ ہے کہ تدبیر غیر مباح اور انہاک فی التدبیر ال مباح کو ترک کردے'' سو توکل تو فرض ہے ہر مسلمان کو براہِ راست خدا تعالیٰ سے ایسا ہی تعلق رکھنا چاہیے یا کسی چیز کی پرواہ نہ کرے۔ یہی اعتقاد رکھے جو خدا کو منظور ہوگا وہی ہوگا کوئی کچھ نہیں کرسکتا۔ لیکن توکل کا استعمال خلافِ محل کرتے ہیں۔'' (ملفوظات جلد ۲۲۔ انفاسِ عیسیٰ حصہ دوم ص ۲۳۰)

وہ یہ کہ '' آج کل بہت سے مسلمانوں کو توکل کا سبق یاد ہے کہ ہو رہے گا جو کچھ ہونا ہوگا۔ تدبیر نہ کرنا، مریض کی دوا نہ کرنا، ان کے نزدیک توکل ہے۔ آدمی تدبیر کرے، دوا کرے اور پھر خدا پر بھروسہ رکھے۔ یہ ہے اصل توکل۔ باقی صورتِ مروجہ توکل کی، یہ تو ایک درجہ کی گستاخی ہے کہ خدا تعالیٰ کا امتحان لیتے ہیں کہ دیکھیں بلا اسباب بھی کچھ کریں گے یا نہیں۔ یہ تو توکل کہاں ہوا۔'' (ملفوظات جلد ۲۲۔ انفاسِ عیسیٰ حصہ دوم ص ۲۱۷)

'' ایک بزرگ تھے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگی کہ میری روزی سب ایک دم سے مجھے دیجئے تھوڑی تھوڑی کرکے نہ دیجئے۔ میں کوٹھری میں بھر رکھ چھوڑوں گا، جب شیطان مجھ سے پوچھے گا تو کہاں سے کھائے گا تو میں کہہ دوں گا کہ اس کوٹھری سے۔ تو بزرگوں اپنے ضعف کی ایسی ایسی تدبیریں کی ہیں۔ پس یاد رکھنے کی بات ہے کہ ضعف وقوت امور طبعیہ ہیں۔ ولایت میں ان کا دخل نہیں۔ ولایت کہتے ہیں اطاعت اور عبدیت کو۔ چناں چہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواجِ مطہرہ کو سال بھر کا خرچ ایک ساتھ دیکر ظاہر فرمایا کہ سال بھر کا خرچ ذخیرہ رکھنا اعلیٰ سے اعلیٰ توکل کے بھی خلاف نہیں۔'' (ملفوظات جلد ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۳۰۸)

تفویض: '' شریعت کی فرمائی ہوئی تدبیر کرنا یہ تفویض کے خلاف نہیں۔'' (ملفوظات جلد ۲۶/ الکلام الحسن ص ۳۹۵)

تفویض کی حقیقت: '' تفویض یہ ہے کہ '' تدبیر کرکے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرے، مگر شرط یہ ہے کہ وہ تدبیر مباح ہو' اس کے بعد اگر تدبیر میں ناکامی ہو یا وہ واقعہ تدبیر سے تعلق ہی نہ رکھتا ہو جیسے غیر اختیاری مصائب تو حق تعالیٰ پر اعتراض نہ کرے۔'' پس تفویض کی حقیقت توکل کا اعلیٰ درجہ ہے اور (توکل کے۔ف) اس درجۂ علیا کا

(بندہ پر ظاہر ہونے والا۔ف) اثر، یہ رضا ہے۔'' (ملفوظات جلد۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص۱۸۴) اللہ تعالیٰ سے دعا کرنے اور ''مانگنے کے لئے نص موجود ہے۔ البتہ عین دعاء کے وقت بھی اِس کا اِستحضار رہے کہ اگر مانگنے پر بھی نہ ملا تو بس اس پر دل سے راضی رہوں گا۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس پر بڑے بڑے فضلاء کو شبہ ہوگیا کہ دعا اور تفویض کیسے جمع ہوں گے۔'' (ملفوظات جلد۱ ص۲۵۷)

اقسام واحکام توکل: توکل کی دو قسمیں ہیں:

(۱) علماً: علماً تو یہ کہ ہر امر میں متصرف حقیقی و مدبر حقیقی حق جل وعلا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر امر میں ان کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر میں عموماً فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے۔

(۱) عملاً: اس کی حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اسباب دینیہ: اسباب دینیہ جن کو اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو، ان کا ترک کرنا محمود نہیں بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسران وحرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہیں اگر لغۃً توکل کہا جاوے، تو یہ توکل مذموم ہے۔

اسباب دنیویہ: اسباب دنیویہ جن سے دنیا کا نفع حاصل ہو اس نفع کی دو قسمیں ہیں۔ حلال یا حرام۔ اگر حرام ہو، اس کے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اس کی **تین** قسمیں ہیں۔ **یقینی** اور (۲) اور ظنی (۳) وہمی۔

اسباب وہمیہ: جن کو اہل حرص وطمع اختیار کرتے ہیں جس کو طول امل کہتے ہیں ان کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض وواجب ہے۔

اور اسباب یقینیہ: جن پر وہ نفع عادۃً ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کہ کھانے کے بعد آسودگی ہو جانا، پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا اس کا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے۔ اور لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز

ہے۔

اور اسباب ظنیہ: جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کو ترک کرنا وہ ہے جس کو عرف اہل طریقت میں اکثر توکل کہتے ہیں۔ اس کے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کے لئے جائز نہیں اور قوی النفس کے لئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور خدمت دین میں مشغول ہو اس کے لئے مستحب بلکہ کسی قدر اس سے بھی مؤکد ہے۔ پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علمی تو مطلقاً اور عملی میں بمعنی ترک اسباب، حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم، فرض اور بمعنی ترک اسباب دینیہ و بمعنی ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ، حرام و مذموم۔ بمعنی اسباب مباحہ دنیویہ ظنیہ، ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب۔ پس تین قسمیں فرض اور دو قسمیں حرام اور ایک بعض اوقات میں حرام اور بعض اوقات میں مستحب۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا جو توکل شرعاً ناپسند ہے اس میں اور طاعت میں تنافی ہے ورنہ کوئی منافات نہیں واللہ اعلم۔" (بوادر النوادر جلد ا ص ۲۶۷ تا ۲۶۸)

اس مسئلہ کو اِس قدر تفصیل سے متعدد پہلوؤں اور جانبوں کا اِحاطہ کر کے اس لئے لکھا گیا کہ بعض اہلِ زیغ نے اس مسئلہ کے حوالے سے علماء پر بڑا اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ عیسائیوں کے اس طعنہ کو ذکر کر کے کہ "مسلمانوں میں جو کاہلی اور پستی پائی جاتی ہے، وہ اسی مسئلہ قضا و قدر کا اثر ہے۔ اور.... اِس اعتراض کو.. "ہمارے توکل پیشہ علماء اور صوفیہ نے اپنے طرز عمل سے قوی کر دیا ہے.... اگر آج اسی (قضا و قدر کے۔ف) جو ہر کو ہمارے علماء و صوفیہ اپنی شکستہ پائی اور کاہلی کے لئے استعمال کرتے ہیں، تو اس میں اسلام کا کیا قصور۔" (الکلام ص ۲۴۵)

(۳) "حمیت دینی" اور "تصلب فی الدین" جس کا نام "تعصب" و "تشدد" رکھا:

ایسے اوصاف جن کا برا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی، حالانکہ فی الواقع وہ اچھے ہیں، ایک ان میں سے حمیتِ دینی و تصلب فی الدین ہے جس کا نام تعصب و تشدد رکھدیا ہے۔

''ایک صاحب نے دریافت کیا کہ ہندو اگر افطاری میں مٹھائی بھیجے تو اس کا کھانا کیسا ہے؟ فتویٰ کے روح سے جواز تو ہے مگر مجھ کو غیرت آتی ہے کہ کہنے لگے کہ اگر ہم مدد نہ کرتے تو کیسے بہار ہوتی مسجد میں۔ایسے موقع پر ان کے شریک کرنے سے دو خرابیاں ہیں۔(۱) ایک تو امتنان (کافر کا احسان)۔(۲) دوسرے مسلمان میں کرم غالب ہے،سوچتے سمجھتے نہیں ہیں،پھر ان کے تہواروں میں مدد دینے لگتے ہیں۔ہندوؤں کا طریقہ یہ ہے کہ اول تو احسان کرتے ہیں پھر اپنا کام بناتے ہیں۔ایک جگہ ہندوؤں نے کئی لاکھ روپیہ جمع کیا اور علماء سے کہا کہ مدرسہ عربی بناؤ۔اور یہ کہا کہ اس قدر روپیہ قربانی میں صرف ہوتا ہے،قربانی موقوف کردو۔بعض علماء نے کہا کہ بہت روپیہ ہے لے لو۔دیکھئے یہ دین پر اثر ہوا۔ہمارا مسلک یہ ہونا چاہیے کہ اگر تمام دنیا ملے اور ایک مسئلہ میں خلاف کرنا پڑے تو دنیا بھر کے خزائن کی طرف نظر بھی نہ کریں۔'' (ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۷۹) یہ ہے دینی حمیت اور تصلب فی الدین جس کا نام ''تعصب وتشدد'' رکھ دیا ہے۔اور حالؔی کے الفاظ میں ''مذہبی تعصّبات مادہ اکالہ کی طرح قوم کو فنا کر رہے ہیں۔''

جس چیز کو شمس العلماء خواجہ الطاف حسین حالؔی مذہبی تعصب کہہ رہے ہیں،اُس کی حقیقت بھی سن لیجئے ،حالؔی کے الفاظ میں ''سرسید کا مقصد'' مسلمانوں کی دنیوی ترقی کے موانع کو دور کرنا'' تھا۔اِس کے لئے سرسید نے تمام دینی احکام وہدایات اور سلف سے محفوظ ومنقول اصول میں ترمیمات اور نصوص میں معنوی تحریفات کر ڈالیں، جن کا نام انہوں نے ریفارمیشن رکھا۔دوسری طرف مولانا محمد قاسم صاحب سرسید کو اہلِ زیغ میں سے سمجھتے تھے اور اُن کے عقائد وخیالات کو فاسد و باطل گرداتے تھے۔اور جب تک حضرت نانوتویؒ کو امید رہی،سرسید کو تحریر کے ذریعہ بعض واسطوں کے سے بھی اور براہِ راست بھی فہمائش کرتے رہے لیکن جب سرسید نے،اپنے دینی ریفارمیشن کے پندرہ اصول لکھ کر پیر جی محمد عارف صاحب کے توسط سے ارسال کئے،تو اُس کا جواب تو حضرت نانوتویؒ نے لکھا،جس کا نام ''تصفیۃ العقائد'' لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی لکھا کہ سرسید کی ''اِس تحریر کو دیکھ کر دل سرد ہو گیا۔یہ یقین ہو گیا کہ کوئی کچھ کہو،وہ اپنی وہی کہیں جائیں گے۔اُن کے اندازِ تحریر سے یہ بات نمایاں ہے کہ وہ

اپنے خیالات کوایسا سمجھتے ہیں کہ کبھی غلط نہ کہیں گے۔‘‘اور اس سے پہلے بھی سرسید کی طرف سے پیر جی صاحب موصوف ہی کے توسط سے کی گئی اعانت کی درخواست پر سرسید کی دین کے باب میں بے عقلی اور فساد عقیدہ کو ظاہر کر کے عذر کر چکے تھے۔اور یہی نہیں اُس عذر کے جواب میں سرسید کے قاصد نے جو کچھ کہا اور مولانا نانوتوی نے اُس کا جو کچھ جواب دیا، اسے مولانا تھانویؒ نے نقل کیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسے بعینہٖ یہاں ذکر کیا جائے

’’پیر جی صاحب نے عرض کیا، جس چیز کی کمی حضرت نے سرسید میں فرمائی ہے، اُسی کو پورا کرنے کے لئے تو آپ حضرات کے شرکت کی ضرورت ہے، تاکہ یہ کمی پوری ہوکر کام انجام کو پہنچ جائے۔ یہ ایسا جواب تھا کہ غیر عارف اس کا جواب دے نہیں سکتا تھا۔مگر حضرت مولانا نے فی البدیہہ یہی فرمایا کہ جی ہاں یہ تو صحیح ہے، لیکن جس قسم کا بانی کسی چیز کی بنیاد ڈالتا ہے، اُس کے جذبات اور نیت کے آثار اُس چیز میں پیوست ہو جاتے ہیں اور اُس سے منفک نہیں ہوتے۔اور اُس شخص کے تعلق رہتے ہوئے، اُس بِنا کی اصلاح صرف مشکل ہی نہیں، بل کہ عادۃً محال ہے۔اور اِس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے ایک تلخ درخت بویا جاوے اور ایک بزرگ کو شربت کا مٹک دے کر، اُس کی جڑ میں بٹھلا کر عرض کیا جائے کہ اِس کو بیٹھے ہوئے اِس شربت سے سینچا کرو۔مگر جس وقت وہ درخت برگ وبار، پھول پھل لائے گا، سب تلخ ہوں گے۔اسی طرح یہاں بھی کسی عالم اور بزرگ کو شریک کر کے اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی جائے، تب بھی یہ کمی پوری نہیں ہوسکتی۔ یہ ممکن ہے کہ خود شرکت کرنے والے میں اس کے لئے الٹے آثار پیدا ہو جائیں۔‘‘(جلد۸ص۱۳۳،۱۳۴)مل کر کام رنے میں ’’اگر غلبہ دنیاداروں کو ہو اور دیندار مغلوب یا تابع ہوں، تو ایسے مجمع کے ساتھ مل کر کام کرنا واجب نہیں۔اُس وقت آپ اس کام کے مکلّف ہی نہ رہیں گے۔کیونکہ یہ مجمع بظاہر مجمع ہے اور حقیقت میں یہاں تشتت ہے۔وہی حال ہوگا تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَّقُلُوبُهُمْ شَتّٰى ‘‘(جلد۲۳ص۶۲)مدرسۃ العلوم کے بانی کی جانب سے مذہبی تعلیم کے واسطے ایک کمیٹی خزنۃ البضاعۃ قائم کی گئی۔کمیٹی مذہبی کے ممبر انتخاب کرنے کے لئے مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا محمد یعقوب نانوتوی رحمہما اللہ سے بھی درخواست کی گئی۔اِن کے جواب کی پوری تحریر ہمارے سامنے نہیں ہے۔لیکن سرسید نے اِن حضرات کے

جواب پر جو طنز، تعریض بل کہ سخت اعتراض اور بد تہذیبی کے الفاظ استعمال کرتے ہوئے تبصرہ کیا ہے، اُسے ہم یہاں درج کرتے ہیں:

''جناب مولوی محمد قاسم صاحب اور جناب مولوی محمد یعقوب صاحب نے جو متعصّبانہ جواب دیا، اُس سے ہر شخص جس کو خدا نے عقل اور محبت اور حبِ ایمانی دی ہوگی، نفرت کرتا ہوگا۔... پس یہ کہنا کیسا بے جا تعصب ہے کہ ہر گاہ اس مدرسہ میں شیعہ بھی ہوں گے اس لئے ہم شریک نہیں ہوتے۔ خدا کرے وہ یہ خیال فرما کر کہ ہندوستان میں شیعہ بھی رہتے ہیں، مکہ معظّمہ کو سِدھاریں، مگر افسوس ہے کہ میں سنتا ہوں حج اور طواف میں بھی شیعہ ہوتے ہیں۔........ ہندوستان میں مسلمان تعداد میں کم ہیں، دولت میں کم ہیں عہدوں میں کم ہیں۔ اگر پھر اِن میں بھی شیعہ وسنی، خارجی و ناصبی اور وہابی و بدعتی کا تفرقہ پڑے، تو بجز برباد اور غارت ہونے کے اور کیا نتیجہ ہے؟ ارے کم بخت متعصبو! تم آپس میں لڑا کرنا اور ایک دوسرے کو کافر کہا کرنا، مگر جو بات سب کے فائدے کی ہے، اُس میں کیوں ایک دل ہو کر شریک نہیں ہوتے؟ عالمگیر نے ایک عامل کی بد دیانتی کا ذکر نظیراً کسی دوسرے عامل سے کیا، اس نے عرض کیا حضور پانچوں انگلیاں برابر نہیں ہیں۔ عالمگیر نے کہا بلے مگر بوقت خوردن ہمہ برابر می شوند۔ پس اے بزرگو! اس بات میں کیوں تعصب کو کام فرماتے ہو جس میں سب کا فائدہ مشترک ہے'' (حیات جاوید ٥٦٠، ٥٦١)

دین کی یہ حقیقت ہے ان حضرات کے نزدیک یعنی دین برائے خوردن۔

(۴) ''بذاذت'': جس کو ''تذلل'' سمجھتے ہیں:

ایسے اوصاف جن کا بُرا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی، حالانکہ واقعۃً وہ اچھے ہیں، **ایک ان میں سے بذاذت ہے جس کو تذلل سے تعبیر کرتے ہیں۔**

تک ''حدیث میں ہے اَلْبَذَاذَۃُ مِنَ الْاِیْمَانِ یعنی ترکِ زینت ایمان کے شعبوں میں سے ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ مومن کی تمام توجہ آخرت کی طرف رہتی ہے، تو اس کی تزئین کی طرف کب توجہ ہوگی۔ اور اس تقریر سے یہ بھی

معلوم ہوگیا کہ مراد اُس زینت کا ترک ہے جس میں توجہ اور وقت صرف کیا جاوے۔ اگر بدوں خاص اہتمام کے زینت کا سامان عطا ہو جاوے تو وہ زینت مذموم نہیں، بل کہ اس سے اِعراض کرنا، اِظہار ہے زہد کا جو ایک قسم کی ریا ہے۔ خصوص جب کہ ترکِ زینت میں خاص اہتمام کرنا پڑے جو مخل ہو جاوے توجہ الی الآخرۃ میں۔ تو جس علت سے زینت مذموم ہوئی تھی وہ علت ترکِ زینت میں بھی متحقق ہوگئی، اس لئے اب اس طرح کی ترکِ زینت مذموم ہو جاوے گی۔ جس کی طرف عارف شیرازی اشارہ فرماتے ہیں:

نقد صوفی نہ ہمہ صافی و بے غش باشد اے بسا خرقہ کہ مستوجبِ آتش باشد

مگر چوں کہ اکثر عادۃً زینت محتاجِ اہتمام ہوتی ہے ترکِ زینت محتاجِ اہتمام نہیں ہوتی، اس لئے ترکِ زینت کی مدح فرمائی گئی۔ (ملفوظات جلد ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۱۶۵، ۱۶۶) ''جب تک انسان اپنی زیب وزینت اور تنعم میں رہتا ہے اس میں کمال نہیں پیدا ہوتا۔ یہ تن آرائی اور تن پروری دلیل ہے نفس پروری کی۔'' (ملفوظات حکیم الامت: ج ۶ ص ۴۹) ''اہل کمال کو زیب وزینت کی ضرورت نہیں ان کو ان فضولیات کی فرصت کہاں! اس لیے جب میں کسی کو زیب وزینت کا شائق دیکھتا ہوں فوراً سمجھ جاتا ہوں کہ یہ شخص کمال سے فی الحال بھی خالی ہے اور آئندہ بھی حصولِ کمال کی طرف متوجہ نہیں۔ اہل کمال کو ان چیزوں کی کیا ضرورت!'' (ملفوظات حکیم الامت: ج ۶ ص ۱۳۲) ''سادگی میں بڑی حلاوت ہے جی سب کا چاہتا ہے کہ سادہ معاشرت رکھیں لیکن تکبر کی وجہ سے اور ذلت کے خیال سے نہیں رکھ سکتے۔'' (ملفوظات ج ۷ ا ص ۲۳۰)

(۵) ''تواضع'': جس کو ''دنائت وخساست'' کہتے ہیں: ایسے اوصاف جن کا برا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی، حالانکہ واقعۃً وہ اچھے ہیں، **ایک ان میں سے تواضع ہے جس کو دناءت وخساست سے نامزد کرتے ہیں۔**

''خدا تعالیٰ نے متواضعین کی خود وضع میں بھی تواضع کا اثر رکھا ہے اور متکبرین کی وضع میں تکبر تفاخر کا۔ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو اِس کا احساس دے دے اور وہ ایسی وضع سے روکے تو اس پر تشدد کا اعتراض کرتے ہیں ان

معترضوں کی عجیب حالت ہے۔'' (ملفوظات جلد۶ -الافاضات الیومیۃ ص۲۰۶)

تواضع کے آثار:

تواضع جس بلند اخلاق کی غماز ہے اُس کے آثار یہ ہیں: ''بات چیت میں ،معاملات میں سختی نہ کرے۔غصہ اور غضب میں آپے سے باہر نہ ہو۔ بدلہ لینے کی فکر میں نہ رہے وغیرہ وغیرہ۔ (ملفوظات جلد۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص۱۵۲) کبروعجب حماقت وجہالت سے پیدا ہوتا ہے۔ عاقل کبھی متکبر نہیں ہوتا۔تواضع عقل کی علامت ہے۔ عاقل ہمیشہ متواضع ہوتا ہے۔'' (ملفوظات: ج۱۵، فیوض الرحمٰن ص۲۴۵)

آج کل تواضع اور اخلاق کے معنی: جو اصل تواضع ہے،اُس کا تو نام دنائت وخساست رکھ کر کے،اُسے حقیر سمجھا۔اور ایک عرفی رسم پر تواضع کا اطلاق کرنے لگے۔چنانچہ ''ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ جھک مارتے ہیں جو اظہارِ حق کو بداخلاقی کہتے ہیں۔امرحق کا ظاہر کرنا بداخلاقی نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کی خوش اخلاقی ہے،البتہ اس کا برعکس بداخلاقی کہلائے گی ارشاد ہے: ﴿لَا یَخَافُوْنَ فِی اللّٰہِ لَوْمَۃَ لَائِمٍ﴾ تو کیا بداخلاقی پر مدح کی گئی ہے۔لوگوں نے آج کل جس طرح تواضع کے معنی گھڑ رکھے ہیں اسی طرح اخلاق کے منی بھی گھڑ رکھے ہیں تواضع کے معنی تو پان حقہ پیش کرنے کے سمجھتے ہیں اور اخلاق کے معنی یہ سمجھتے ہیں کہ کسی کو کچھ نہ کہے ہر بات میں ہاں میں ہاں ملاتا رہے۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۲ ص ۳۶۸) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ تو کوئی مخدوم نہیں ہے پھر دیکھ لیجئے کہ حضور کی کیا حالت تھی'' اور کس قسم کی تواضع تھی ''فرماتے ہیں: **انی اٰکل کما یاکل العبد** کہ میں کھانا اس طرح کھاتا ہوں جیسے کوئی غلام کھاتا ہے۔جس میں کوئی تجبر اور تکبر کا نام نہیں ہوتا۔'' (امثال عبرت ص۱۹۶)

(۶) ''تقویٰ'': جس کا نام ''وہم ووسوسہ'' رکھا:

ایسے اوصاف جن کا برا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی، حالانکہ واقعۃً وہ اچھے ہیں، **ایک ان میں سے تقوی ہے** جس کو وہم ووسوسہ کہنے لگتے ہیں۔

تقوی کی ضرورت واہمیت تو قرآن کریم نے صراحت اور وضاحت سے ذکر کی ہے۔ارشاد خداوندی

ہے:

’’﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوْا وَاَطِيْعُوْا وَاَنْفِقُوْا خَيْرًا لِّاَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴾ (سورۃ التغابن آیت ۱۶) ترجمہ :تو جہاں تک تم سے ہو سکے اللہ سے ڈرتے رہو اور (اور اس کے احکام) سنو اور مانو اور خرچ کیا کرو یہ تمہارے لئے بہتر ہوگا (غالبًا اس کی تفصیل اس لئے ہے کہ یہ نفس پر زیادہ شاق ہے) اور جو شخص نفسانی حرص سے محفوظ رہا ایسے ہی لوگ (آخرت میں) فلاح پانے والے ہیں۔‘‘

تقوٰی: ’’اصل لغت میں اس کی حقیقت ہے ڈرنا اور شریعت میں ایک مضاف الیہ کی تخصیص ہے کہ خدا سے ڈرنا۔ پس تقوٰی تو افعال قلوب سے ہے تو فاتقو اللہ میں تو یہ فرمایا کہ قلب کو درست کرو جو کہ قلب کی اطاعت ہے۔ واسمعوا یہ جوارح کا فعل اور اس کی اطاعت ہے۔ بس حاصل یہ ہوا کہ تم ظاہر اور باطن دونوں کو اطاعت میں مشغول کرو۔ (اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۲۰۱) نفس ورع سے بہت گھبراتا ہے کیوں کہ ورع کی حقیقت ہے ترک گناہ اس میں کسی کو دکھلاوہ نہیں ہوسکتا۔‘‘ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۴- فیوض الخالق ص ۷۷) ’’اول ثابت ہو چکا ہے کہ دو شئ مقصود ہیں اعمال صالحہ کا حاصل کرنا اور محو ذنوب اور ان میں بھی گران اس کی سہولت کے لئے دو طریق ارشاد فرمائے ہین کہ ان اک و اختیار کرلو تو وہ دو چیزیں جو بڑی مشقت کی تھیں وہ آسان ہو جاویں گی۔ ان میں سے ایک **اتقوا اللہ** ہے اور دوسرے **قولوا قولاً سدیداً** ہے یعنی اللہ سے ڈرو اور بات ٹھیک کہو اس پر دو شے مرتب فرمائی **یصلح لکم اعمالکم ویغفر لکم ذنوبکم** یعنی اگر تم ان دو باتوں کو اختیار کرلو گے تو اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کی اصلاح فرما دیں گے اور تمہارے گناہ بخش دیں گے اور ان ہی میں تم کو گرانی تھی جس کا اوپر بیان ہوا۔ حاصل یہ کہ تقویٰ جس کا ترجمہ خدا کا

خوف ہے، فعل قلب کا ہے اور کہنا فعل زبان کا ہے خلاصہ طریق کا یہ ہوا کہ دل کو اور زبان کو تم درست کرلو باقی سب کام ہم کردیں گے قلب ایک شے ہے اس کے متعلق صرف ایک شے بتلائی ہے کچھ جھگڑے کی بات نہیں ایک نہایت مختصر کام فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا ڈر پیدا کرلو۔‘‘ (اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۲۴۲، ۲۴۳)

’’خدائے تعالی کے نزدیک اصل چیز تقوی ہے یعنی جن باتوں سے خدا تعالی ناراض ہوں، ان کو ترک کردینا۔‘‘ (ملفوظات حکیم الامت ج:۲۶ ص ۲۵) مؤمن دین میں کمال حاصل کرنا مقصود ہے اور یہ تقوی سے ہی حاصل ہوتا ہے، ارشادِ خداوندی ہے:

’’﴿یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اتَّقُوْا اللّٰہَ وَکُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِیْنَ﴾ اِتَّقُوْا اللّٰہَ میں مقصود کا ذکر ہے اور کُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِیْنَ میں اس مقصود کے طریق کا ذکر ہے۔ (اپنے موقع پر) یہ بات ثابت ہوگئی کہ اصل مقصود تقوی بمعنی احتراز عن المعاصی ہے اور خدا کی نافرمانی سے بچنے کا کمال دین ہونا ظاہر ہے کیوں کہ اس میں ادائے فرائض وواجبات واجتناب عن المحرمات سب داخل ہیں کوئی مقصود شرعی اس سے خارج نہیں، مطلب یہ ہوا کہ نماز بھی پڑھو کیوں کہ ترک صلوۃ معصیت ہے۔ زکوۃ بھی دو کیوں کہ ترک زکوۃ معصیت ہے۔ اسی طرح تمام ماموارت کا چھوڑنا معصیت ہے تو اس میں ماموارت کے ادا کا حکم بھی ہے اور محرمات کے ترک کا بھی، اور کمال دین کے یہی دو اجزاء ہیں تو تقوی کا کمال دین ہونا ثابت ہوگیا۔‘‘ (اشرف التفاسیر جلد۲ ص ۲۵۷)

تقوی سے باطنی ادراکات میں لطافت پیدا ہو جاتی ہے جس میں فہم تیز ہو جاتا ہے’’ آپ اب اس کا تجربہ کرلیں۔ دو عالموں کے پاس جایئے، ایک ان میں متدین اور متقی ہے اور ایک فقط عالم ہے۔ میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ آپ متقی کو عاقل اور فہیم پائیں گے اور غیر متقی کو نہایت خشک اور کورا۔ بلکہ میں تو یہاں تک کہتا ہوں کہ ایک شخص ان پڑھ اور متقی ہو اور دوسرا فقط عالم۔ آپ اس ان پڑھ میں جو فہم دیکھیں گے وہ اس عالم میں ہرگز نہ ہوگی۔ (ملفوظات حکم الامت: جلد۱۵ مزید المجید ص ۱۶۱)

(۷)’’فضول صحبت سے عزلت‘‘: جس کا نام ’’وحشت‘‘ رکھ دیا:

ایسے اوصاف جن کا برا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی، حالانکہ واقعۃً وہ اچھے ہیں، ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزلت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں۔

’’اسلام نہ ترکِ تعلقات کی تعلیم دیتا ہے، نہ انہماک فی الدنیا کی اجازت دیتا ہے۔ بل کہ تعلقات میں اِختصار کی تعلیم دیتا ہے۔‘‘ (ملفوظات جلد ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۷۲)

مؤمن مجاہد بہتر ہے یا صاحب عزلت:

حدیث شریف کی ہدایت اور اکابر وسلف کے احوال سے اِس مسئلہ پر بخوبی روشنی پڑتی ہے:

حدیث: **عن ابی سعید قال: قیل یارسول الله ای الناس افضل قال مؤمن مجاهد بنفسه وماله فی سبیل الله، قیل: ثم من قال: رجل فی شعب من الشعاب یتقی الله ویدع الناس من شره اخرجه الخمسة.**

ترجمہ: حضرت ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ کسی نے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے) سوال کیا کہ یارسول اللہ سب سے افضل کون شخص ہے آپ نے فرمایا جو مومن اپنی جان ومال سے اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا ہو، سوال کیا گیا کہ پھر کون شخص افضل ہے آپ نے فرمایا جو شخص (پہاڑ کی) گھاٹیوں میں سے کسی گھاٹی میں رہتا ہو اللہ سے ڈرتا ہو اور خلق کو اپنے شر سے فارغ رکھتا ہو، روایت کیا اس کو بخاری ومسلم وترمذی ونسائی وابوداؤد نے۔

احوالِ اکابر: ''اکثر اہل اللہ کی عادت رہی ہے کہ خلق سے اختلاط کم رکھا ہے، اور گوشہ نشین رہے ہیں۔ اس حدیث سے اس کی اجازت اور ایک درجہ میں افضلیت ثابت ہوتی ہے اور حدیث میں اس کے محل کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جب اختلاط میں احتمال ایصال شرالی الخلق (مخلوق کو شر پہنچنے) کا ہو۔ اور اسی پر قیاس کیا جاویگا وصول شر من الخلق (مخلوق سے شر پہنچنے) کو۔ اور نیز حدیث مذکور ہی میں یہ اشارہ بھی ہے کہ جس شخص سے خیر ونفع عام زیادہ متوقع ہو اس کے لئے اختلاط افضل ہے چنانچہ مؤمن مجاہد کو صاحب عزلت سے بہتر کہا گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص سے مسلمانوں کو نفع پہنچتا ہو، اس کے لئے جلوت بہتر ہے اور جس سے نفع متعلق نہ ہو اور جلوت میں احتمال اضرار یا تضرر کا ہو اس کے لئے خلوت بہتر ہے۔'' (التکشف ص ۲۹۷)

''حق تعالیٰ جس کو بھی اپنے کام میں لگالیں اور توفیق عطا فرمادیں بڑی ہی دولت ہے بڑی ہی نعمت ہے۔ ایسا شخص دنیا کی طرف متوجہ ہو نہیں سکتا، اور ایک وقت میں دو طرف توجہ ہو بھی کب سکتی ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ یہ لوگ اور کاموں کے نہیں رہتے.... معترض کا منہ نہیں کہ وہ اس مذاق (کیفیت) پر اعتراض کر سکے۔ اس لئے کہ وہ خود ہی دیکھ لے کہ ایک فانی چیز کی یعنی دنیا کی طلب میں کیسا کھپا ہوا ہے کہ اپنے خالق اور پیدا کنندہ کو بھی بھول گیا۔ اپنے اپنے محبوب پر سب ہی مٹا کرتے ہیں۔ باوجود اس کے جب طالب دنیا کو کوئی دیوانہ نہیں کہتا تو پھر ایسوں کو جو لوگ دیوانہ اور پاگل کہیں وہ خود پاگل ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج ۴ ص ۱۶۸ تا ۱۶۹)

احوالِ زمانہ کے اعتبار سے ''آج کل سلامتی عزلت اور یکسوئی میں ہے.....اس میں یہ نیت کرے کہ

بعض کو اپنے شر سے محفوظ رکھو اور بعض کے شر سے اپنے آپ کو محفوظ رکھو۔'' (ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۷۹) اور ''یوں معلوم ہوتا ہے تجربہ سے کہ سب سے زیادہ نافع چیز خلوت ہے۔ بس جہاں تک ہو، تعلقات کم کرے۔ آفات جلوت میں زیادہ ہوتے ہیں۔ خلوت میں تو آدمی کام ہی کرے گا۔ یہ بھی نہیں تو گناہ سے بچے گا ...... بہت سے گناہ دوستوں کی رعایت کی وجہ سے ہوجاتے ہیں۔

مولانا نانوتویؒ ترمذی کی یہ حدیثِ نبوی اِذَا رَأَیْتَ شُحًّا مُطَاعاً هَوًی مُتَّبَعاً وَدُنْیَا مُؤثَرَةً وَاِعْجَابَ کُلِّ ذِیْ رَایٍٔ بِرَایِهٖ فَعَلَیْكَ بِخَاصَّةِ نَفْسِكَ وَدَعْ اَمْرَ الْعَوَامِ تحریر کرنے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں: اس زمانہ میں مستحسن یہی ہے کہ کتنی ہی بڑی زبان کیوں نہ ہو، اس پر اپنے منہ میں لئے بیٹھے رہنا چاہئے، کیوں کہ جا سامان خیر خواہی کے موثر ہانے کے ہیں، وہ یک لخت مفقود ہوجاتے ہیں۔ اور جو سامان الٹے تعصب کے ہیں، ایسے اوقات میں سب فراہم نظر آتے ہیں۔ (تصفیۃ العقائد ص ۱۴۱ شیخ الہند اکیڈمی)

''فتن کا ایک خاص اثر ہوتا ہے اس لیے کہ بشریت ہے اس لیے تاثیر بعید نہیں۔'' فتنہ کے ''اس زمانہ میں خود اپنے اندر اثر پاتا تھا اسی واسطے حدیث شریف میں اس قبیل کے فتن کے وقت ارشاد ہے **فلیلحق بإبله بغنمه بأرضه** (مشکوۃ عن المسلم) اور ارشاد ہے **علیک لمن أنت منه یعنی بعشیرته** (جمع الفوائد عن أبی داؤد) یعنی اپنے مواشی اپنے جائداد کنبہ میں جا پڑے۔ اگر اس کا کوئی اثر نہ تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ کیوں فرماتے۔ (ملفوظات جلد ۳ ص ۵۹)

وعلیٰ ہذا:

(۸) فہمِ دین یعنی فہمِ عالی کو کم فہمی قرار دینا:

آج کل لوگوں نے علماء کی جماعت کو کم ہمت بے کاروں کی پلٹن اور کیا کیا خطاب دے رکھے ہیں، حالانکہ تجربے سے معلوم ہوا ہے کہ عربی پڑھنے سے دماغ میں ایک خاص انجلاء ہو جاتا ہے۔ فرض کیجئے اگر دو شخص یکساں دماغ کے انگریزی پڑھیں اور ایک اُن میں عربی بھی پڑھا ہوا ہو تو وہ شخص جو عربی بھی پڑھا ہوا ہے۔ صرف انگریزی پڑھے ہوئے سے تقریر و تحریر اور فہم میں مقابلۃً ضرور زیادہ ہوگا۔ چنانچہ ایک جج عربی پڑھے ہوئے تھے۔ اُن کے فیصلے نہایت مدلل اور پرزور ہوتے تھے۔ (اور صرف عربی پڑھے ہوئے تو فہم میں زیادہ ہوتے ہی

ہیں، چنانچہ۔ف) ہم لوگ اگر دنیا کمانے پر آئیں، تو آپ لوگوں سے اچھی کما دکھائیں۔تو فہم کے متعق تو یہ گفتگو تھی۔'' (ملفوظات حکیم الامت، مقالات حکمت ج ١٢ص ١٦٩تا ١٧٠)

اور اگر یہ علماء، متعارف قومی ہمدردی اور فلاحِ ملت کے کام کریں، تو وہ بھی نہایت عمدہ اور شاندار طریقے سے کر دکھائیں۔تحریر ہٰذا ۱۴۳۴ھ، ۲۰۱۳ء میں لکھی جا رہی ہے۔اِس وقت مولانا غلام محمد وستانوی زید فضلہ کا کام اِس کی تابناک مثال ہے۔

(۹)''عالی ہمتی'': جس کا نام ''کم ہمتی'' رکھ دیا:

ایسے اوصاف جن کا برا نام رکھ کر اُن سے نفرت کی، حالانکہ واقعۃً وہ اچھے ہیں، ایک ان میں سے عالی ہمتی ہے، جسے کم ہمتی قرار دیتے ہیں: ہیں موجودہ ریفارمروں اور قومی مصلحین کو''عربی خوانوں کی ہمدردی کا بڑا جوش ہے کہ یہ بھی انگریزی پڑھیں۔''اور اس پر بڑا''تعجب ہے کہ کیوں انگریزی نہیں پڑھتے ،اور اِس کا سبب کم ہمتی قرار دیتے ہیں۔میں کہتا ہوں آج کل عربی پڑھنا بڑی عالی ہمتی کی بات ہے، کیوں کہ عربی کی آج کل سخت نا قدری ہے اور بظاہر کوئی دنیاوی غرض بھی اس سے پوری نہیں ہوسکتی۔پھر بھی جو لوگ یہ کام کرتے ہیں وہ اعلیٰ درجہ کے عالی ہمت اور ولی ہیں کہ رضا (ءِ الٰہی۔ف) اور قعبِ حق کے لئے، وہ اپنی دنیا چھوڑے ہوئے اور ہر قسم کے طعن و تشنیع سننے کے لئے آمادہ ہیں۔تو ان کی قدر کرنا چاہئے نہ کہ تحقیر۔''یعنی''چاہئے تو یہ تھا کہ آپ اس کی قدر کرتے، بجائے اس کے اور رہزنی کرتے ہیں کہ عربی پڑھو گے تو کھاؤ گے کیا؟ کیا مسجد کے مینڈھے بنو گے؟...ریاست رامپور میں ایک نے دوسرے کے بچہ کو انگریزی پڑھانے کی رائے دی۔اس نے کہا کہ قرآن شرف ختم ہو جائے تو پڑھاؤں گا اور معلوم ہوا کہ دو سال میں نصف (قرآن۔ف) ہو چکا ہے۔نصف باقی ہے، تو وہ صاحب کیا فرماتے ہیں کہ دو سال تو ضائع گئے اور دو سال کیوں ضائع کرتے ہو؟ یہ حالت رہ گئی ہے مسلمانوں کی۔یہ کیا اسلام ہے! اِنَّا للہ چاہئے تو یہ تھا کہ اگر کوئی تحصیلِ علومِ دینیہ کی طرف توجہ نہ کرتا، تو تمام قوم کا فرض تھا کہ خوشامد کر کے کچھ لوگ اِس کے لئے تیار کرتے۔افسوس! اب تو کیفیت یہ ہے کہ خود تو کیا تیار کرتے، دوسروں کو تیار ہونے سے روکتے ہیں۔یہ سب علامات اس کی ہیں کہ آپ کو خدا سے تعلق نہیں رہا''۔اسی لئے عربی پڑھنا جو عالی ہمتی کی بات ہے، اُسے کم ہمتی قرار دیتے ہیں۔(محاسن اسلام ص ۳۴۶، ۳۴۷)

غلطی نمبر۳: قسم ثالث: اخلاق ذمیمہ جن کے مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں:

اور بعض اخلاق ذمیمہ کا نام نہیں بدلا مگر اس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں۔

''گناہ دو قسم کے ہیں۔ایک وہ جو ظاہر نظر میں گناہ ہیں اور اکثر لوگ ان کو گناہ سمجھتے ہیں جیسے چوری' زنا' قتل' ناحق ظلم' پرایا مال کھا جانا' شراب پینا وغیرہ۔دوسرے وہ گناہ کہ لوگ ان کو گناہ نہیں سمجھتے اور نہ اس طرف کبھی ان کا ذہن جاتا ہے کہ یہ گناہ ہیں مثلاً مال کا لالچ ہونا خدا کے ساتھ کسی سے محبت ہونا اللہ کی یاد سے غافل ہونا یہ وہ چیزیں ہیں کہ ان کے گناہ ہونے کا شبہ تک بھی نہیں ہوتا چنانچہ جب کبھی اپنے گناہوں کو یاد کرتے ہیں تو ظلم چوری ،چغلی' غیبت وغیرہ تو یاد آتے ہیں مگر یہ ہرگز نہیں آتا کہ ہمارے دل میں لالچ ہے، ہماری تمام عمر غفلت میں گزر گئی اور تمام عمر اس کوشش میں گزر گئی کہ ہم بڑے بن کر رہیں' ناک اونچی ہو ان کو وہی لوگ گناہ سمجھتے ہیں جو جانتے ہیں اور جاننے والوں سے میری مراد وہ ہیں جو علم دین کامل رکھتے ہیں۔''(اشرف التفاسیر جلد۲ص۲۹۳)

بہر حال جن کو گناہ نہیں سمجھا جاتا وہ یہ ہیں:

(۱) ''سوءِ ظن'': برے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں،ایک ان میں سے سوءِ ظن ہے۔

''کسی کے ساتھ اعتقاد رکھنا ضروری نہیں۔ہاں بدگمانی اور بدزبانی بلاضرورت کسی کے ساتھ جائز نہیں اگر بدگمانی نہ کی تو کیا نقصان ہوا پھر فرمایا کہ اس (بدگمانی۔ف) کا منشا کئی چیزیں ہیں اور ان سب کا منشا کبر ہے،اگر سب سے کمتر اپنے آپ کو سمجھے گا تو جس وقت بدگمانی ہونے لگے گی فوراً عیب اپنا پیش نظر ہو جائے گا اور سوچے گا کہ ہم تو اس سے بھی زیادہ نالائق ہیں پھر کبھی اس کی نوبت نہ آئے گی۔لہذا کبر کا علاج کسی کامل شخص کے پاس رہ کر کرانا ضروری ہے۔''(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۳-کمالاتِ اشرفیہ ص۳۲۹،۳۳۰)''ایک طبقہ مدعیانِ اجتہاد کا ہے۔...اِن میں خصوصیت سے ایک بات ایسی ہے جو جڑ ہے تمام خرابیوں کی۔وہ یہ ہے کہ اِس میں مرض ہے بدگمانی کا پھر اس سے بدزبانی پیدا ہوتی ہے۔بزرگوں کی شان میں بدزبانی کرنا یا ان کی طرف بدگمانی کرنا نہایت ہی خطرناک چیز ہے۔میں یہ نہیں کہتا کہ بزرگوں کے معتقد بنو۔معتقد بننا فرض نہیں،مگر بدگمانی سے بچنا تو فرض ہے۔''(ملفوظات حکیم الامت جلد۷ص۸۱) کسی پُرظن

کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ حسن ظن کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں۔ الحمدللہ سوءظن تو میرے اندر قریب قریب ناپید کے ہے اور حسن ظن بڑے درجے تک بڑھا ہوا ہے۔ اسی کے تحت میرا ایک یہ بھی معمول ہے کہ میں کسی کی روایت پر عمل نہیں کرتا۔ جب تک کہ صاحب واقعہ سے تحقیق نہ کرلوں۔ اس باب میں آج کل لوگ بہت کم احتیاط کرتے ہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۴ص ۲۷)

(۲) ''ظلم'' اور ''حقوق غرباء سے بے پروائی'': مدعیانِ قومی ہمدردی کا ولولہ رکھنے والوں کی کیفیت یہ ہے کہ ''. حقوق العباد ادا کرنے میں بھی اُن کے پاس لفظ ہی لفظ ہمدردی قومی کا ہے۔ اپنے مطلب کے لئے کسی کی توہین وتحقیر اور حقِ غیر کا دبالینا کچھ بات ہی نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۹ص۵۴) ... امارت میں خاصہ ہے تبعیدِ مساکین کا۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۶ص ۳۳۳)

برے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں، **ایک ان میں سے ظلم اور حقوقِ غرباء سے بے پروائی ہے۔**

''ابی حرہ رقاشیؒ اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سنو ظلم مت کرنا سنو کسی کا مال حلال نہیں بدون اس کی خوش دلی کے۔ (بیہقی ودارقطنی)

اس میں جیسے کھلم کھلا کسی کا حق چھین لینا یا مار لینا آ گیا۔ جیسے کسی کا قرض یا میراث کا حصہ وغیرہ دبالینا، ایسے ہی جو چندہ دباؤ سے یا شرم ولحاظ سے لیا جاتا ہے وہ بھی آ گیا۔ (حیٰوۃ المسلمین ص ۳۱۳)

(۳) ''بے رحمی مساکین کے ساتھ'' اور (۴) ''تحقیر'':

برے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں، **ایک ان میں سے بے رحمی ہے مساکین کے ساتھ۔ ایک ان میں سے تحقیر ہے۔**

''متکبرین کا غرباء پر ہنسنا، ان کو دیوانہ بتانا، اِس آیت میں مذکور ہے: قَالَ اِنْ تَسْخَرُوْا مِنَّا فَاِنَّا

نَسۡخَرُ مِنۡکُمۡ کَمَا تَسۡخَرُوۡنَ (ملفوظات حکیم الامت جلد۲-کمالاتِ اشرفیہ ص۱۱۲)

''تکبر کا حاصل یہ ہے کہ کسی کمالِ دنیوی یا دینی میں اپنے کو باختیارِ خود دوسرے سے اس طرح بڑا سمجھنا کہ

دوسرے کو حقیر سمجھے.. جو حرام ہے اور معصیت ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۲۳ص۱۵۳)

''عملِ کبر یہ ہے کہ برتاؤ تحقیر کا ہو۔اس کا علاج یہ ہے کہ اس میں جو اہل حق ہیں ان کی مدح زبان سے اور اکرام برتاؤ سے کیا جائے۔''مُحسن اِلَیۡہِ کی مخالفت اور عناد کے وقت اس کی ایذ ارسانی کا عزم محض اس بنا پر نہ کرے کہ ہم نے اس کے اوپر احسان کیا تھا.... بصورتِ مخالفت محسن الیہ کی ایذ ارسانی کے درپے ہو جانا اور اسی طرح اس سے شکریہ کی امید رکھنا اور شکریہ پر اس کولساناً یا حالاً مجبور کرنا، انسب امور پر مواخذہ ہے۔''اِن متکبرین کا غرباء پر ہنسنا، ان کو دیوانہ بتانا، اِس آیت میں مذکور ہے کہ قَالَ اِنۡ تَسۡخَرُوۡا مِنَّا فَاِنَّا نَسۡخَرُ مِنۡکُمۡ کَمَا تَسۡخَرُوۡنَ (ملفوظات حکیم الامت ،مقالاتِ حکمت جلد۱۲ص۱۱۷،جلد۱۳ص۱۸۸)

(۵)''قلت ادب'':

برے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں، ایک ان میں سے قلتِ ادب ہے۔

''ہمارے وطن میں ایک ماسٹر عارضی طور پر آئے ہوئے ہیں اور داڑھی منڈواتے ہیں ان سے داڑھی رکھنے کو کہا تو کہنے لگے کہ داڑھی تو بکرے کے ہوا کرتی ہے۔افسوس ہے کہ لوگ مولویوں کو فتویٰ تکفیر میں متعصب بتلاتے ہیں لیکن ان کو انصاف کرنا چاہئے کہ یہ بات بھی کفر نہیں۔میں آپ ہی سے پوچھتا ہوں جس کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے داڑھی رکھی ہے اور تمام انبیاء علیہم السلام داڑھی رکھتے تھے۔صحابہ کرام نے سب نے رکھی اور پھر وہ کہے کہ داڑھی تو بکرے کی ہوتی ہے کیا آپ لوگ انصاف کی رو سے اس کو مسلمان کہیں گے؟ دیکھو اگر کوئی شخص عدالت کی توہین کرنے لگے تو وہ کتنا بڑا مجرم سمجھا جاتا ہے۔کہ عدالت کی توہین سلطنت کی توہین ہے۔اسی طرح اسلام کے کسی حکم کی توہین شارع علیہ السلام اور بانی اسلام یعنی خدا تعالیٰ کی توہین ہے۔پس اگر خدا تعالیٰ کی توہین کرنے کے بعد بھی ایمان نہیں گیا تو گویا ایمان سریش اور گوند ہوا کہ وہ ایسا چپکا ہے جو کسی طرح چھوٹتا ہی

نہیں۔

صاحبو! اسلام ایسا سستا اور بے غیرت نہیں کہ اس کو کوئی شخص دھکے بھی دے اور وہ نہ ٹلے۔(امثال عبرت:۱۹۶) ''......ایسا ہی ان حضرات کا ایمان ہے کہ خدا اور رسول کی شان میں بے ادبی کر لیں، احکام کے ساتھ تمسخر کر لیں اور علماء تو بے چارے کس شمار میں ہیں۔''(امثال عبرت:۲۰۶)

''آج کل مسلم کی بھی قسمیں ہو رہی ہیں۔ یہ نیچری بھی اپنے کو مسلم ہی کہتے ہیں، مگر.... بکثرت اس قدر

غیر مہذب ہیں کہ جس کا کوئی حد و حساب نہیں۔ سو یہ بدتہذیبی انگریزی کی بدولت پیدا ہوئی۔ اس سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ مسلم غیر مہذب کیسے ہوا۔''(ملفوظات حکیم الامت جلد۵-الافاضات الیومیہ ص ۳۴۸)

''پہلے تو غیبت ہی سے بچنا مشکل تھا جو ایک معصیت ہے اور اب نیچریت سے بچنا مشکل ہے جو کفر کی سرحد سے ملی ہوئی ہے۔''(ملفوظات حکیم الامت ج ۷ ص۲۹۱)

(۶)''غیبت'' و ''عیب جوئی و عیب گوئی'' اہل علم کی: بُرے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں، ایک ان میں سے غیبت و عیب جوئی و عیب گوئی ہے اہل علم و اہلِ دین کی۔

کسی کی نسبت ''اگر یہ یقین ہو جائے کہ جو تذکرہ میں کر رہا ہوں اگر بعینہ اسے پہنچا دیا جائے تو وہ ناراض نہ ہوگا تو یہ غیبت نہیں۔ یا اس تذکرہ سے اصلاح کا تعلق ہو اور بطور حزن کے تذکرہ کیا جائے تو یہ غیبت نہیں ہے۔''
(ملفوظات جلد۲۲ ص انفاس عیسی حصہ دوم ص ۳۸-۳۹)

جو بات منہ سے نکالنا ہو اس کے متعلق اول نفس سے سوال کیجئے کہ اس اس کا منہ سے نکالنا جائز ہے یا نہیں؟ دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ عالم ہیں یا جاہل ہیں اگر عالم ہیں تو قواعد شرعیہ سے جواب معلوم ہو جائے گا ورنہ کتابوں سے مراجعت کیجئے اور اگر جاہل ہیں تو آپ کو کسی عالم سے دریافت کرنا چاہئے یا بقدر ضرورت علم حاصل کرنا چاہیے۔ بہر حال اگر آپ نفس سے یہ سوال کریں گے تو اکثر واقعات میں یہی جواب ملے گا کہ یہ جائز نہیں اور کمتر یہ جواب آئے گا کہ جائز ہے اس پر دوبارہ نفس سے سوال کیجئے کہ اس کے منہ سے نکالنے میں کوئی

فائدہ اور مصلحت بھی ہے اس کا جواب بھی اکثر یہی آئے گا کہ کوئی نہیں تو پھر اس بات کو ہرگز منہ سے نہ نکالو اور جس کے متعلق یہ جواب آئے کہ اس کا منہ سے نکالنا جائز ہی نہیں اس کے تو پاس بھی نہ جاؤ۔ مگر یاد رکھو کہ ناجائز باتوں سے اسی وقت بچ سکتے ہو جب اس کی عادت ہو جائے کہ مباح اور جائز باتیں بھی بے ضرورت نہ کرو بس زیادہ تر سکوت اختیار کرنا چاہیے حدیث میں ہے **من سکت سلم ومن سلم نجی** (جس نے خاموشی اختیار کی سلامت رہا اور جو سلامت رہا اس نے نجات پائی)اور ایک فارسی مصرعہ ہے۔ خموشی معنی دارد کہ در گفتن نمی آید (خاموشی ایسے معنی رکھتی ہے جو کہنے میں نہیں آسکتے) غرض دینی ضرورت سے اگر کسی کی غیبت کرے تو جائز ہے مگر ضروری ہونے کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ بات محقق ہوگئی ہو جو تم بیان کرنا چاہتے ہو اگر دینی ضرورت نہیں بلکہ نفسانیت ہے تو اس صورت میں امر محقق کا بیان کرنا

بھی جائز نہیں کہ یہ غیبت محرمہ ہے اور بلا تحقیق کوئی بات کہی جائے تو بہتان ہے اسی کی نسبت حق تعالیٰ فرماتے ہیں **اذتلقونه بالسنتكم وتقولون بافواهكم ماليس لكم به علم وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم** (جب کہ تم اپنی زبان سے اس افتراء کا تذکرہ کرتے تھے اور اپنے منہ سے ایسی بات نکالتے تھے جس کی تم کو تحقیق نہ تھی اور تم اس کو معمولی اور سرسری بات سمجھتے تھے حالاں کہ خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ بہت بڑا جرم ہے۔) یہ مختصر آداب ہیں کسی کے متعلق کوئی بات نقل کرنے کے۔ (اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۹۵،۹۶) شیخ عبدالحق رودولوی نے غالباً بیس برس تک جامع مسجد میں باجماعت نماز پڑھی مگر جامع مسجد کا راستہ تک یاد نہیں ہوا۔ بختیار نام خادم حق حق کہتا ہوا آگے آگے چلتا تھا اور اس آواز پر جامع مسجد پہنچتے تھے اور عجیب بات یہ کہ یہ تو حالت استغراق اور محویت کی تھی، مگر ساتھ ہی اتباع کی یہ حالت تھی کہ نماز جامع مسجد میں باجماعت ادا فرماتے تھے۔ آج کل کے بعض اہلِ ظاہر زاہدِ خشک اِن حضرات پر معترض ہوتے ہیں۔ بڑی خطرناک بات ہے۔ اس سے اندیشہ آخرت کے خراب ہو جانے کا ہے۔ جو شخص اس راہ سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ بعض احوال میں ایسا غلبہ ہوتا ہے کہ تمام تر توجہ دوسری طرف ہو جاتی ہے، اُس میں محویت ہو جاتی ہے، اس لئے دوسری چیزیں نظر میں نہیں رہتیں۔ یہ معترضین محض نحوی ہیں، اگر

محوی ہو جائیں، تو پھر ان کو کوئی اعتراض نہ رہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج ۷ ص ۲۹۱)

(۷) ''ریا'' و ''تفاخر'': برے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں، ایک ان میں سے ریا و تفاخر ہے۔

''وجدان سلیم سے معلوم ہوسکتا ہے کہ کون سی ہیئت کس نیت سے بنائی ہے فرمایا کہ لباس فاخرا گر اپنی تفریح طبع کے لئے ہو تو جائز ہے اور وہ اس آیت کے تحت میں داخل ہے ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ﴾ الخ اور اگر تفاخر عند الناس کی غرض سے ہو تو حرام ہے اور اس آیت کے تحت میں داخل ہے ﴿وَزِيْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾۔'' (اشرف التفاسیر جلد ۲ ص ۱۵۵)

(۸) ''اسراف'': برے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں، ایک ان میں سے اسراف ہے۔ آج کل جس کا نام سخاوت رکھا ہے وہ کھلا اسراف ہے اور یہ لوگ سخی نہیں مسرف ہیں اور اسراف ملکہ نہیں کہ اس میں دو درجے ہوں، فعل ہے یعنی معصیت میں خرچ کرنا اس کی محمودیت کا کون دعوی کرسکتا ہے اسی لئے اسراف میں تقسیم نہیں کہ اس کی دو قسمیں ہوں کہ ایک محمود ایک مذموم جیسے بخل کی تقسیم ہوسکتی ہے ایک محمود ایک مذموم بخل کے معنی ہیں قلب کی تنگی، سو تنگی کی تقسیم ہوسکتی ہے۔ مثلاً کسی نے روپیہ جمع کیا اور خرچ اس لئے نہیں کیا کہ اس سے مقصود بیوی بچوں کی راحت ہے، آسائش ہے، فراغت ہے، اس کے محمود ہونے کا دعوی غلط نہیں ہوسکتا۔ مگر مسرف جب معصیت میں صرف کریگا تو اُس میں کیا مصلحت اور کونسا اچھا مقصود سمجھا جاسکتا ہے نفس نے مکر و فریب سے مسرف کو یہ سمجھا رکھا ہے کہ یہ استغناء ہے یہ نفس بُری بلا ہے اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت: ج ۴ ص ۳۲۵)۔ اگر خرچ کرنے کا ہی جوش ہے تو اللہ کی راہ میں دو۔ اس میں حوصلہ آزمائی کرو۔ (ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۳۸۹) مشہور ہے کہ حاتم سخی تھا حالاں کہ سخاوت یہ ہے کہ محل میں خرچ ہو ورنہ سخاوت ہی نہیں۔ مثلاً اگر دریا میں کوئی شخص لاکھ روپیہ پھینک دے تو کیا وہ سخی ہوسکتا ہے۔ اور محل معلوم ہوتا ہے شریعت سے۔ جب اس کو محل ہی معلوم نہ تھا اور شریعت کی اس کو خبر ہی نہ تھی، وہ سخی کیسے ہوا۔ اول تو وہ سخی نہیں اور اگر ہو بھی تو کیا ہوا جب باغی تھا۔ اور باغی کا کوئی کمال کمال نہیں۔ (ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۳۶۰)

(۹) ''غفلت من الآخرۃ'': برے اخلاق جنہیں اچھا سمجھ کر اختیار کرتے ہیں، ایک ان میں سے غفلت من الآخرت ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

حق سبحانہ وتعالیٰ کی تعلیم کو ملاحظہ کیجئے ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ میں مرغوب چیزوں کی فہرست تو بیان فرما دی مگر ان کی فی ذاتہا مذمت نہیں فرمائی..... البتہ ان کی خاص درجہ کی محبت کی مذمت فرمائی کہ ان میں اس قدر انہماک ہو جاوے کہ ان سے جو اچھی چیز ہے اس سے بالکلیہ غفلت ہو جاوے یعنی آخرت سے بے فکری ہو جاوے اور انہیں چیزوں پر اطمینان ہو جاوے۔'' (ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۲۲)

کیونکہ ''یہ تو یقینی ہے کہ سفر آخرت آنے والا ہے (اسی لیے اس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے چنانچہ ارشاد ہے) **یاأیتها الذین آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد** (اے ایمان والو اللہ سے ڈرتے رہو اور ہر شخص یہ غور کر لیا کرے کہ (قیامت) کے لیے کیا آگے بھیجا ہے) یعنی اس کو سوچو کہ کل کے لیے کیا رکھا ہے.... اگر روزانہ نصف گھنٹہ بھی اس تفکر کے لیے نکال لیا جائے تو ان شاء اللہ بہت کم نافرمانی ہوگی۔ اور دنیا کی محبت جاتی رہے گی۔ (ملفوظات جلد ۲۷ ص ۹۶)

لیکن ''ساری خرابی اس کی ہے کہ لوگوں کے قلوب میں خوف آخرت نہیں رہا اور نہ آخرت کی فکر ہے۔ اسی لیے ہر شخص مقرر ہے ہر شخص مفسر ہے، ہر شخص محدث ہے۔ ہر شخص مصنف ہے۔ آزادی کا زمانہ ہے۔ نہ اصول ہیں نہ قواعد۔ جو جی میں آتا ہے کرتے ہیں اگر فکر آخرت ہو تو ہر چیز میں احتیاط اور حقیقت کی تلاش ہو اور اس کے لیے اس کے اسباب کی کوشش ہو۔'' (الافاضات الیومیہ جلد ۴ ص ۳۱۵) حاصل یہ کہ برے اخلاق کو اچھا سمجھنے کا اور ''اعمال میں کوتاہی کا سبب حبِ دنیا اور عدم اہتمامِ آخرت ہے۔''

آخرت سے غفلت کیوں؟:

اگر آخرت سے غفلت اس لئے ہے کہ ''اسلام کی قیود سے گھبراتے ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجازی بادشاہی کے قوانین کو دیکھ لیجئے! اس میں کیا قیود ہیں! آخر ان کی پابندی کرتے ہی ہو۔ اور اگر ایسا ہی گھبرانا

ہے،تو کھانے کی پابندی بھی تو ایک قید ہے۔اس پر ممکن ہے کوئی بیدار مغز یہ فرمائیں کہ اس پر تو زندگانی دنیا کا مدار ہے۔یہ قید کیسے چھوڑی جاسکتی ہے۔بس یہی ہم کہتے ہیں کہ جب اس کو اس لئے نہیں چھوڑتے کہ اس پر مدارِ حیات ہےاور یہ زندگانی دنیا کے اسباب میں سے ہے،تو وہ چیزیں کیسے چھوڑ دیں جن پر مدار ہے حیاتِ آخرت کا،زندگانی دائمی کا۔دنیا سے صبر کیوں نہیں؟ آخرت سے صبر کیوں ہے؟'' (الافاضات الیومیہ جلد۴ ۵ص ۱۲۱)

اصل بات یہ ہے کہ زیستن برائے خوردن کو مقصود سمجھ لیا گیا ہے،حالانکہ اصل مقصود روں کی ترقی ہے ۔اوراس باب میں عقلی بات یہ ہے کہ''عبادت جسمانیہ خود شرط ہیں ترقیِ روح کی،اوروہ عبادات موقوف ہیں تعلق جسمی پر۔پس جسم اگر متبوع ہوتو وہ مانع آخرۃ ہے روح کے لئے۔اور اگر تابع ہوتو موصل الی الآخرۃ ہے۔''
(ملفوظات حکیم الامت،ج۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۱۵۰،۱۳۹)

اور حقائق ان اخلاق کے کتبِ اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہوسکتے ہیں خصوصاً کتب مصنفۂ حجۃ الاسلام علامۂ غزالی اس کے لیے بےنظیر ہیں۔

اور محقق تھانویؒ جہاں علم کلام کے مجدد ہیں، وہیں احسان واخلاق کے بھی مجدد ہیں،لہٰذا الانتباہات المفیدہ کا پڑھنے والا اگر تعلیم الدین،تسہیلِ قصد السبیل،تربیت السالک،انفاس عیسی،کمالات اشرفیہ،آئینہ تربیت اور ملفوظات حکیم الامت کا بھی مطالعہ کرلے،تو مذکورہ اخلاق کے ساتھ تمام ان اخلاقِ باطنہ اور جذباتِ نفسانیہ کے حقائق بھی کھل کر سامنے آجائیں گے جن کے متعلق اِس زمانہ میں اشتباہ یا التباس پیدا ہوگیا ہے۔خود حکیم الامتؒ اپنی کتابوں کے متعلق فرماتے ہیں:''مجھے ہر قسم کے لوگوں سے سابقہ پڑتا ہے اس سے اکثروں کی حقیقت معلوم ہوگئی ہے۔'' (ملفوظات جلد۲۵ ص ۲۴ جمیل الکلام) ''یہ جو میری تالیفات ہیں،یہ اس زمانہ کی طبیعتوں کا لحاظ کرکے لکھی گئی ہیں۔'' (ملفوظات الافاضات الیومیہ جلد ۹ ص ۲۲/۲۱۹)

افادات:

اخلاق باطنی وجذابات نفسانیہ

(ترقی کے موضوع پر حضرت حکیم الامتؒ کا ایک مستقل مضمون ہے یہ مضمون مولانا حذیفہ صاحب وستانوی نے عنایت کیا ہے، جسے یہاں پیش کیا جاتا ہے)۔

اسلام اور ترقی

لوگ کہتے ہیں کہ علمائے اسلام ترقی سے روکتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ الزام صحیح نہیں بلکہ عام طور پر لوگ تو عقلی طریقہ سے ترقی کو ضروری ثابت کرتے ہیں، اور میں اسے شرعی فرض کہتا ہوں، حق تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ یعنی ہر قوم کے لئے قبلہ کی ایک جہت مقرر ہے، جس کی

طرف وہ منہ کرتی ہے تو ایک دوسرے سے بھلائیوں میں آگے بڑھو، ہم کو تو استباق یعنی ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کا حکم ہے، اور یہی ترقی ہے، ترقی کی ضرورت تو قرآن شریف سے ثابت ہے بلکہ ''استبقوا'' امر کا لفظ ہے جو فرض ہونے کا تقاضا کرتا ہے، تو یہ کہا جائے گا کہ اسلام میں ترقی کرنا فرض ہے، اب کسی کی مجال ہے کہ ترقی سے روک سکے۔ لہٰذا علماء پر یہ الزام بالکل تہمت ہے۔ قرآنی فرض سے کوئی کیسے روک سکتا ہے۔ بس فرق اس قدر ہے کہ اور لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسری قوموں کے قدم بہ قدم چل کر ترقی کرو اور علماء یہ کہتے ہیں کہ جس طرح قرآن کہے اس طرح ترقی کرو۔

غیر قوموں کی تقلید:

میں یہ نہیں کہتا کہ جو تدبیریں یورپ اور غیر قوموں نے اختیار کی ہیں ان کا دنیوی کامیابی میں کوئی اثر ہی نہیں۔ ہاں! یہ ضرور کہوں گا کہ مسلمانوں کو ان تدبیروں سے فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ مسلمانوں کے لئے ان تدبیروں کے اثر کرنے میں ایک رُکاوٹ ہے اور وہ رُکاوٹ ان کا گناہ اور خدا تعالیٰ کی نافرمانی کرنا ہے اور یہ رکاوٹ کافروں میں نہیں ہے، کیوں کہ ان پر جزئی عملوں کی ذمہ داری نہیں، ان پر تو ایمان لانے کی ذمہ داری ہے، اور ایمان نہ لانے پر اور کفر کرنے ہی پر ایسا سخت عذاب ہوگا، جس سے بڑھ کر کوئی عذاب نہیں۔ باقی عملوں کی ان سے پوچھ نہ ہوگی، نہ ان کی سزا ملے گی۔ اور مسلمانوں سے الحمد للہ، کفر کا عذاب ہٹا ہوا ہے، ان سے عملوں پر پوچھ ہوگی، اور جب یہ ایسے طریقے اختیار کرتے ہیں جو خدا تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہیں، تو ان کو کامیابی ہوا نہیں کرتی، اللہ تعالیٰ ان تدبیروں میں سے اثر کو دور کر دیتے ہیں، تا کہ اس مخالفت کی سزا دنیا ہی میں بھگت لیں۔

ہر قوم کی ترقی اور کامیابی کا طریقہ الگ ہے، یہ ضروری نہیں کہ جو طریقہ ایک قوم کو فائدہ دے، وہ سب ہی کو فائدہ دے، اور اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ تدبیریں ہمیں بھی فائدہ دیں گی، تب بھی خداوندی احکام کی پیروی فرض ہے، اور ان ناجائز تدبیروں کا اختیار کرنا ہرگز روا نہ ہوگا۔ دیکھئے شراب، جوے اور سود میں بھی نفع ہے، خود ارشاد عز وجل ہے: ﴿قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (آپ کہہ دیجئے شراب اور جوے میں بڑا گناہ ہے، اور لوگوں کو کچھ فائدہ بھی ہے) لیکن ایسے فائدہ کو لے کر کیا کریں، جس میں خدا تعالیٰ کا غضب بھی ملا ہو۔ لوگ تدبیر تو کرتے ہیں، شریعت کے خلاف اور پھر چاہتے ہیں کہ علماء ساتھ دیں، اور فائدہ ہی کہاں ہوا، جس میں خدا تعالیٰ کا غضب نازل

ہو، اور دین و دنیا دونوں کی تباہی ہو، اس لئے مسلمانوں کو ان تدبیروں سے ترقی نہیں ہو سکتی، بلکہ اور تنزلی ہوگی، اور ہوتی جا رہی ہے۔

ترقی کی قسمیں:

ترقی اچھی باتوں میں بھی ہوتی ہے اور بُری میں بھی؛ مگر بھلائیوں میں تو کوشش کر کے ترقی حاصل کرنے کے قابل ہے اور برائیوں میں نہیں، ورنہ ایک ڈاکو کو بھی یہ کہنے کا حق ہے کہ مجھے ڈاکہ سے کیوں منع کیا جاتا ہے، میں ترقی کرنا چاہتا ہوں۔ بلکہ اسی طرح ہر دھوکہ باز کو، چور کو، گرہ کٹ کو، کفن چور کو، رشوت لینے والے کو، سود خور کو، سٹہ باز کو؛ غرض ہر بدمعاش کو یہ کہنے کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے بھلائی میں تو ترقی، ترقی ہے اور برائی میں ترقی بری ہے۔ تو اب جس ترقی کو اور لوگ کہتے ہیں یا وہ اس کا بھلا ہونا ثابت کر دیں یا جس ترقی کو علمائے اسلام کہتے ہیں ہم اس کا بھلا ہونا ثابت کر دیں۔ خود ترقی کرنا تو ضروری اور فرض ہے، مگر ان طریقوں سے ترقی کو برائی میں ترقی کرنا بنادیا ہے، جو در حقیقت بجائے ترقی کے تنزلی ہے۔

اسلاف کی ترقی اور موجودہ ترقی:

موجودہ ترقی کا حاصل تو حرص ہے، اور شریعت نے حرص کی جڑ کاٹ دی ہے۔ صحابۂ کرامؓ نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نمونہ تھے، کہیں ایسے خیال کو اپنے دل میں جگہ نہیں دی، نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کی تعلیم فرمائی، نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سیرت میں کوئی واقعہ ہے۔ ان حضرات کی ترقی تو دین کی ترقی تھی، اگر چہ اس کے ساتھ ہی دنیا کی بھی وہ ترقی ملی کہ آج لوگوں کو خواب میں بھی نصیب نہیں، لیکن مقصود صرف وہی ترقی تھی؛ چناں چہ ان کی اس شان کو خود خدا تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: ﴿اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَأَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (یہ وہ لوگ ہیں، اگر ہم ان کو زمین پر قبضہ دے دیں تو یہ نماز ادا کرتے رہا کریں، زکوٰۃ دیتے رہا کریں اور بھلائیوں کا حکم اور برائیوں سے روک ٹوک کرتے رہا کریں)۔ یہ ہے ترقی کے بعد ان کے خیالات کا نقشہ جس میں کسی شک وشبہ کی بھی گنجائش نہیں۔

مالی ترقی:

جس ترقی کو لوگ ترقی کہتے ہیں، اس کے تین حصے ہیں: ''مال، عزت، حکومت'' آج کل دوسری قوموں

کے سامانِ عیش دیکھ کر مسلمانوں کی رال ٹپکتی ہے۔ مگر یہ نہیں جانتے کہ بھلائی اور سلامتی اسی میں ہے، کہ ان کو دنیا زیادہ نہ ملے، اگر ہم کو زیادہ مال دیا جاتا تو رات دن دنیا ہی کی فکر میں رہتے، آخرت سے بالکل غافل ہو جاتے، اس پر شاید یہ شبہ ہو کہ ہماری نیت تو یہ ہے کہ اگر خدا تعالیٰ ہم کو سامان زیادہ دیں تو خوب نیک کام کریں اور اللہ تعالیٰ کے راستہ میں خوب خرچ کریں تو یاد رکھیے کہ اللہ تعالیٰ آپ سے زیادہ جاننے والے ہیں، آپ کو کیا خبر ہے کہ اس وقت آپ کے جو ارادے اور نیتیں ہیں، زیادہ مال ملنے کے بعد بھی یہ باقی رہیں گی یا نہیں، اس کو تو اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں، حضرات صحابۂ کرامؓ سے بڑھ کر کون نیک بخت ہوگا۔

مگر حدیث شریف میں آتا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار صحابہؓ سے فرمایا کہ تمہاری کیا حالت ہوگی جب کہ میرے بعد سلطنتیں اور شہر فتح ہوں گے اور تمہارے پاس زیادتی کے ساتھ مال وسامان اور غلام ونوکر ہوں گے؟ صحابہؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اس وقت ہم اللہ کی عبادت کرنے کے لئے فارغ ہو جائیں گے۔ ”نتفرغ للعبادۃ ونکفی المؤنۃ“ (ہم عبادت کے لئے فارغ ہو جائیں گے اور مشقت سے بچ جائیں گے) ۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہاری یہی حالت اچھی ہے جو آج کل ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کے لئے زیادہ پسند نہیں کیا، حالاں کہ ان حضرات نے واقعی زیادہ سامان ہونے پر عبادت میں پہلے سے زیادہ ترقی کی ہے، اور دنیا میں نہیں گھسے تو اوروں کے لئے کب پسند فرمائیں گے۔ اس لئے مسلمانوں کو دوسری قوموں کا مال دیکھ کر رال نہ ٹپکانا چاہئے۔ ”اُولٰئِکَ عُجِّلَتْ لَھُمْ طَیِّبَاتِھِمْ فِیْ حَیَاتِھِمُ الدُّنْیَا“ (یہ کافر لوگ تو وہ ہیں، جن کو ان کی نعمتیں دنیاوی زندگی ہی میں دیدی گئی ہیں) اور آخرت میں تو کافروں کے لئے عذاب ہی ہے اور مسلمانوں کے واسطے تو راحت جنت میں ہے، دنیا میں تو مسلمانوں کو اتنی ترقی چاہئے کہ پیٹ بھر کر روٹی مل جائے، ستر ڈھانکنے کے لئے کپڑا اور رہنے کو مختصر سا مکان؛ اور اتنا الحمد للہ بہت مسلمانوں کو حاصل ہے۔ صحابہؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اتنا بھی حاصل نہ تھا، تو ہم لوگ بادشاہ ہیں، ارشاد نبوی ہے: جو شخص اس حالت میں صبح کرے کہ بدن میں صحت ہو، دل میں بے فکری ہو، ایک دن کا کھانا اس کے پاس ہو، تو گویا اس کو تمام دنیا مل گئی۔

غرض حق تعالیٰ کی حکمت ہے، بعض لوگوں کو غریب رکھتے ہیں، انہیں کیا خبر ہے کہ امیر ہونے کے بعد وہ کیسے ہو جائے۔ ایسے لوگوں کو اللہ تعالیٰ یہ نیک نیت عطا فرما دیتے ہیں، یہی ان کے درجے بلند کرنے کے لئے کافی ہے۔ خود حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ وَّ مَغْفِرَۃٌ خَیْرٌ مِنْ صَدَقَۃٍ یَتْبَعُھَا اَذیً وَاللّٰہُ غَنِیٌّ

حَلِیْمٌ﴾ (اچھی اچھی باتیں اور معافی دے دینا ایسے صدقے سے بہتر ہے جس کے بعد احسان جتانے کی تکلیف ہو، اور اللہ تعالیٰ بے نیاز ہیں بردبار ہیں) جس کے پاس مال نہیں وہ نیک باتوں سے ثواب حاصل کرسکتا ہے۔

یک شبہ اور جواب:

شاید کوئی یہ کہے کہ قرآن شریف میں: ''وَ اِنَّـهٗ لَحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ'' (بے شک وہ مال کی محبت میں بہت سخت ہے) ﴿کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذْ حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَ اِنِ الْوَصِیَّة...الآیة'' (تم پر ضروری کی گئی ہے وصیت، جب کسی کو موت آنے لگے اگر وہ مال چھوڑ دے) یہاں مال کو خیر فرمایا ہے۔ لہٰذا مال کی ترقی بھی خیر اور بھلائی میں ترقی ہوئی اور ''فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرَاتِ'' (بھلائیوں میں ایک دوسرے سے آگے بڑھو) میں یہ بھی آگئی۔

جواب یہ ہے کہ ''الخیرات'' میں مطلق خیر مراد ہے یعنی جو ہر طرح بھلائی ہی بھلائی ہو، اور مال ہر طرح بھلائی نہیں۔ اس کی بھی بھلائی ہونے کی بہت سی شرطیں ہیں، جن کی رعایت نہیں کی جاتی، اس لئے مالی ترقی کو بھلائی میں ترقی نہیں کہہ سکتے اور جس درجہ میں مال بھلائی ہے، اس درجہ ترقی سے ہم بھی نہیں روکتے، جائز، بلکہ فرض کہتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''**کسب الحلال فریضة بعد الفریضة**'' حلال مال کمانا اور فرضوں کے بعد فرض ہے۔

عزت کی ترقی:

حق تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَ لِلّٰهِ الْعِــزَّةُ وَ لِرَسُوْلِهٖ وَ لِلْمُؤْمِنِیْنَ﴾ یعنی اللہ ہی کے لئے ہے عزت ہے اور اس کے رسول کے لئے، اور مسلمانوں کے لئے۔ بھلا جس شخص کا اس آیت پر ایمان ہوگا، وہ عزت حاصل کرنے سے کیسے روکے گا۔ علماء صرف ترقی کے طریقہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ کلکتہ کا ٹکٹ لے کر پشاور نہیں بھیج سکتے؛ جو طریقے لوگ ترقی کے کہتے ہیں، وہ غلط ہیں، صحیح طریقہ وہ ہے جو اللہ اور رسول نے بتایا ہے۔ مگر اس طریقہ کی تحقیق کے لئے یہ سمجھئے کہ عزت حاصل کرنے کی غرض کیا ہے، اور وہ کیوں ضروری ہے؟ لوگ جو ترقی اور عزت چاہتے ہیں اس کی غرض محض بڑا بننا ہے۔ مگر میں اس کی اصلی وجہ بیان کرتا ہوں، اصل یہ ہے کہ عقلی طریقہ پر انسان کو دو چیزوں کی ضرورت ہے، نفع حاصل کرنا اور ضرر سے بچنا۔ آدمی جو کچھ کرتا ہے، اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ یا نفع

حاصل کرتا ہے یا ضرر سے بچتا ہے، مثلاً کھانا کھاتا ہے تو اس لئے کہ بھوک کے ضرر سے بچے، اور قوت کا فائدہ حاصل کرے۔ غرض جو کچھ کرتا ہے یا تو فائدہ حاصل کرنے کے لئے یا ضرر سے بچنے کے لئے۔

دوسری بات یہ سمجھنے کی ہے کہ ضروری چیزوں کے طریقے بھی ضروری ہوتے ہیں، اوراس کا طریقہ' مال اورعزت کا حاصل ہونا ہے، کہ مال تو فائدہ کے حاصل کرنے واسطے اورعزت' ضرر سے بچانے کے لئے۔ اوراگر عزت کبھی خطرہ کا سبب ہوتی ہے، جیسے بڑے آدمیوں کے دشمن بھی ہوجاتے ہیں، تو وہ عزت کی کمی اور کسی نہ کسی حد سے اندر ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، ورنہ عزت تو بچاؤ کی ہی چیز ہے۔ اسی وجہ سے حق تعالیٰ کا کوئی کچھ نہیں کرسکتا، کیوں کہ غلبہ اورعزت بے حدو انتہا ہے۔

تاہم عزت ہی ایسی چیز ہے جو آدمی کو بہت سی مصیبتوں اور خطروں سے بچاتی ہے، مثلاً اب ہم اطمینان سے بیٹھے ہیں، کوئی ہم کو ذلیل نہیں کرسکتا، بیگاری میں نہیں پکڑسکتا۔ غرض: عزت کی غرض ضرر سے بچنا ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ عزت اور مال دونوں پسندیدہ اور حاصل کرنے کے قابل ہیں، بشرطیکہ طریقہ سے ہوں، شریعت کی حد میں رہ کر ہوں اور جو لوگ مال اورعزت حاصل کرنے کے لئے برائی کرتے ہیں، ان کا مطلب مال کی محبت اورعزت کی محبت سے منع کرنا ہے اور محبت بھی ایسی جو حق تعالی کی محبت سے بڑھی ہوئی ہو کہ ان کی ہوس میں اللہ تعالی کے حکم کو پیٹھ پیچھے ڈال دیا جائے۔ قرآن

پاک میں ارشاد ہے: ﴿قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَآئُكُمْ .... حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ﴾ (فرمادیجئے اگر تمہارے باپ بیٹے، بھائی، بیویاں، کنبے اور وہ مال جس کو کمایا ہے اور تجارت جس کے رک جانے سے تم ڈرتے ہو اور گھر جو تم پسند کرتے ہو، تمہارے نزدیک اللہ اور اس کے رسول اور اس کی راہ میں جہاد سے زیادہ محبوب ہیں تو انتظار کرو کہ اللہ تعالیٰ اپنا حکم یعنی عذاب لائیں)۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ مال وعزت کی محبت اور وہ بھی اتنی بڑھی ہوئی جو اللہ تعالی سے غافل کردے اوران کے مقابلہ میں شریعت کی پرواہ نہ رہے اور مال وآبرو کی اتنی حفاظت کہ دین رہے یا جائے، مگر بات نہ جائے ، یہ برا ہے اور بہت برا ہے۔

حکومت کی ترقی:

لوگ علماء کو کہتے ہیں کہ تم کو سیاست کی کچھ خبر نہیں ہے یہ وقت جائز وناجائز کے سوال کا نہیں، اب تو جس

طرح ہو حکومت کی ترقی ہونی چاہئے یعنی ہم کو جس قدر حکومت حاصل ہے، اس میں اور ترقی کرنا چاہئے لیکن افسوس ان لوگوں کو یہ خبر نہیں ہے کہ شریعت میں خود حکومت مقصود ہی نہیں بلکہ ملا ناپن چاہا جاتا ہے اور سلطنت و حکومت سے بھی مقصود مُلّا ناپن ہی پھیلانا ہے کہ جو ایمان کی دولت سے محروم ہیں، ان کو ایمان کی دولت سے مالا مال کیا جائے یا اپنے میں ملا کر رکھا جائے کہ وہ ایمان اور شریعت کے نور کو دیکھیں اور اپنی آنکھیں کھولیں۔ حکومت سے تو صحابہؓ میں بھی یہ مُلّا پن ہی پسند فرمایا گیا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ إِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَأَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم ان کو زمین پر قبضہ دیدیں تو یہ نماز پڑھتے رہا کریں، زکوٰۃ دیتے رہا کریں اور بھلائی کا حکم اور برائی سے روک ٹوک کرتے رہا کریں)۔ حاصل یہ ہے کہ مال، عزت، حکومت تینوں کی ترقی میں خود انہی کی ترقی تو زیادہ پسند نہیں، ہاں اگر دینداری کی ترقی مقصود ہو تو یہ سلف کی ترقی کے موافق ہوگی اور اسی سے یہ تینوں ترقیاں خود بخود حاصل ہوتی چلی جائیں گی۔ لیکن اگر یہ تینوں ترقیاں شریعت کی حد میں رہ کر ہوں، جن سے کسی حکم کے خلاف نہ لازم آئے تب ہی بھلائی میں ترقی ہے ورنہ پھر برائی کی ترقی ہے اور بہت بری اور خالص حرص ہے، تو یہ سمجھئے کہ لوگوں نے حرص کا نام ترقی رکھ لیا ہے، تا کہ یہ عیب چھپا رہے اور پھر اس کی اصلاح بھی نہ ہو سکے۔

غیر قوموں کی ترقی کا اصلی راز:

مسلمانوں کے لیڈر بار بار اس میں غور کرتے ہیں کہ دوسری قوموں کی ترقی کا راز کیا ہے مگر اب تک حقیقت تک کوئی نہیں پہنچا، کسی نے یہ کہہ دیا کہ یہ لوگ سود لیتے ہیں اس وجہ سے ان کو ترقی ہو رہی ہے مگر یہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ سود میں ترقی کا اثر ہوتا، تو چاہئے کہ مسلمانوں میں سے جو لوگ سود کے گناہ میں مبتلا ہیں ان کو بھی ترقی ہوتی، حالانکہ دوسری قوموں کے مقابلہ میں وہ بھی کچھ ترقی پائے ہوئے نہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ شریعت میں چوں کہ تجارت کی بعض صورتوں کو ناجائز کہا ہے، اس لئے مسلمان ترقی نہیں کرتے، مگر یہ بھی غلط ہے، کیوں کہ معاملوں میں شریعت کے حدود کے پابند کتنے تاجر ہیں؟ غالباً دو چار کے سوا کوئی نہیں ملے گا، تو پھر ان تاجروں کو ایسی ترقی کیوں نہیں ہوئی، یہ کون سے ناجائز معاملہ چھوڑ دیتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ دوسری قوموں کی دنیاوی ترقی دیکھ دیکھ کر مسلمانوں کے منھ میں پانی بھر آتا ہے، تو وہ ان کی ہر حالت کو ترقی کا سبب سمجھنے لگتے ہیں، اور پھر ان کو اختیار کرنے بھی لگتے ہیں، دوسروں کو رغبت بھی دلانے لگتے ہیں، کبھی ان کی صورت اور وضع بنانے لگتے ہیں، کہ

اسی سے ترقی ہوگی، کبھی عورتوں کے پردہ کو اٹھا دینا چاہتے ہیں، کہ یہی ترقی میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے، عورتیں آزاد ہونگی تو علوم اور صنعت وحرفت سیکھیں گی، اولاد کو بھی ترقی کرائیں گی، لیکن یہ خیال بھی غلط ہے، کیوں کہ مسلمانوں میں بعض قوموں کی عورتیں پردہ نشین ہیں، اور زیادہ تعداد ایسی غریب قوموں کی ہیں، جن میں ہمیشہ سے پردہ کا رواج نہیں، تو اگر بے پردگی ہی سے ترقی ہوتی ہے، تو ان قوموں نے کیوں نہ کر لیا، تو معلوم ہوا کہ ایسی ایسی باتیں غیر قوموں کا ترقی کا سبب نہیں ورنہ اگر ان باتوں میں ترقی کا خاصہ ہوتا تو یہ جہاں پائی جاتیں وہاں ترقی بھی ہوتی مگر ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ ان باتوں میں ترقی کا خاصہ نہیں ہے۔

غیر قوموں کی ترقی کا اصلی سبب جو باتیں ہیں وہ دوسری ہیں، وہ ان کی ایسی صنعتیں ہیں جو انہوں نے آپ ہی کے گھر سے لے لی ہیں، جیسے منتظم ہونا، مستقل مزاج ہونا، وقت کا پابند ہونا، بردبار رہنا، انجام سوچ کر کام کرنا، صرف جوش سے کام نہ کرنا ہوش سے کام لینا، آپس میں اتفاق واتحاد کرنا اور یہ سب باتیں وہ ہیں جن کی تعلیم، اسلام نے دی ہے، اور ان سب حکموں کا خاصہ ہے کہ ان کے اختیار کرنے سے ترقی ہوتی اور چھوڑ دینے سے ترقی والوں کی ترقی بھی خاک میں مل جاتی ہے، چاہے کہ کوئی اختیار کرے اور کوئی چھوڑے، حقیقت یہ ہے کہ دوسری قوموں نے مسلمانوں کے اصولوں کو اپنا لیا ہے۔

اب مسلمانوں نے تو ان کو چھوڑ دیا ہے، ان میں نہ اتحاد واتفاق ہے، نہ رازداری کا مادہ ہے، نہ انتظام ہے، نہ وقت کی پابندی ہے نہ انجام سوچ کر کام کرتے ہیں اور جو کام کرتے ہیں جوش سے کرتے ہیں ہوش سے نہیں کرتے، اس لئے ان کی ترقی جو ہو چکی تھی وہ بھی جاتی رہی اور دوسری قوموں نے ان کے گھر سے چرا کر ان باتوں پر عمل شروع کر دیا تو ان حکموں کا جو خاصہ تھا یعنی ترقی وہ ان میں ظاہر ہو گیا، مگر یہ چوری ناتمام چوری ہے، جیسے چور کو گھر کی سب چیزیں معلوم نہیں ہوتیں، اس کے ہاتھ وہی چیزیں لگتی ہیں جو ظاہر ہوتی ہیں، دبے ہوئے خزانے ہاتھ نہیں لگتے، اس لئے ان کو بھی اس پارس کی پتھری کی، جو آپ کے گھر نہیں تھی خبر نہیں ہوئی یا ہوئی مگر انہوں نے اسے ایک بیکار پتھر سمجھ کر چھوڑ دیا کہ اس کی قدر تو واقف ہی کو ہوتی ہے، ناواقف اسے کیا جان سکتا ہے۔ وہ پارس کی پتھری ایمان، توحید، اعتقاد ورسالت، نماز وروزہ وغیرہ ہیں، افسوس آپ کو اپنے گھر کی قدر نہیں، اگر آج آپ میں وہ صفتیں ہوتیں جو دوسری قوموں نے آپ سے لے لی ہیں تو اس پارس کی پتھری کے ساتھ مل کر آپ کو وہ ترقی ہوتی جو غیر قوموں کے خواب میں بھی کبھی نہ آئی ہوگی، آپ کو وہ عروج اور بلندی حاصل ہوتی جو آپ کے اسلاف کو

حاصل تھی کہ ان سے کوئی آنکھ بھی نہ ملاسکتا تھا۔افسوس آج مسلمان یہ بھی نہیں سمجھتے کہ ان سب باتوں کواورنماز روزہ کوترقی میں دخل بھی ہے۔اس صاف ارشاد پرنظر بھی نہیں رہی:﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ وَ لَیُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِیْنَهُمُ الَّذِی ارْتَضٰی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْناً یَّعْبُدُوْنَنِیْ وَلاَیُشْرِكُوْنَ بِیْ شَیْئاً﴾ (اللہ تعالی نے ان لوگوں سے وعدہ فرمایا ہے جوایمان لائے اور نیک عمل کئے ضروران کوملک میں خلیفہ وبادشاہ بنائیں گےاوران کودین پرجس کوان کے واسطے پسند فرمایا ہے، قبضہ والا بنادیں گے،اورخوف کے بعدامن بدل دیں گے کہ وہ میری عبادت کریں اورشرک نہ کریں)۔

کس قدرصاف طریقہ سےان عملوں کا خاصہ بیان فرمایاہےاورپھرترقی کاوعدہ بھی فرمایاہے کہ جس کے خلاف ہونے کا احتمال بھی نہیں، کیااس سے بڑھ کرکوئی تدبیرترقی کی ہوسکتی ہے کہ جس کے ناکام ہونے کا وہم بھی نہ ہو۔اس میں سوفیصدی کامیابی ہی کامیابی ہے، خداتعالی کا وعدہ ہے۔اس کے خلاف نہیں ہوگا،اس لئے تدبیر میں کامیابی بالکل یقینی ہے،افسوس جس خزانہ کوچورنے ناواقف ہوکریابیکارچھوڑ دیا تھا۔آج اس کی قدروقیمت سے خودگھر والے بھی واقف نہیں ہیں اورکس قدربے قدری کررکھی ہے کہ بعض کا کلمہ بھی درست نہیں یا نماز ہی غائب یانمازبھی ہےتوسجدہ،رکوع،قومہ غائب، یہ سب بے قاعدگی اس واسطے ہے کہ نمازصرف ثواب کا کام سمجھ رکھاہے،اس کے دنیاکے فائدےان کومعلوم نہیں بلکہ بعض جاہل تونمازروزہ کوترقی سے روکنے والاسمجھتے ہیں۔اگر ان کوحقیقت معلوم ہوجاتی اور یہ خبرہوجاتی کہ ان عملوں کوترقی میں اورحکومت ملنے میں بڑادخل ہےتوپھردیکھتے کہ مسلمان کس ذوق شوق سے جوق جوق نمازروزہ وغیرہ سب عملوں کوبجالاتے، گواس نیت سے عمل کرنااچھانہیں خلوص کے خلاف ہے،اصل مقصودخداتعالی کی رضامندی ہونی چاہیے، یہ دنیاکے فائدےتوخودبخودحاصل ہوجاتے ہیں غرض ترقی کےاسباب آپ کےگھرمیں موجود ہیں،اورآپ ہی کےگھرسےدوسروں نےچرائے ہیں،اسلامی تعلیمات جونہایت زریں تعلیمات ہیں،افسوس ہم مسلمانوں نے اس سب کوچھوڑ رکھاہے، پھرترقی کیسے ہوسکتی ہے۔

ترقی کااصول:

ایک کاشتکارکی ترقی کاشت کی ترقی سے ہوتی ہے، یاملازم کی ترقی ملازمت کی ترقی سے ہوتی ہے،تاجرکی ترقی تجارت کی ترقی سےصنعت وحرفت والےکی ترقی صنعت وحرفت کی ترقی سے ہوتی ہے،غرض ہرکام والےکی ترقی

اس کے کام ہی کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اور جس قدر زیادہ ترقی اس کام میں ہوگی اسی قدر وہ بھی ترقی والا اہل کمال اور ساری دنیا میں عزت والا ہوگا تو کیا پھر مسلمان کی ترقی اسی سے نہ ہوگی اس کے اسلام میں ترقی ہو اور اسلامیات میں اعتقادات معاملات، اخلاق، سب میں کمال درجہ کی ترقی ہو، بس ایک ہی اصول ہے ترقی کا۔ ﴿وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ﴾ (تم ہی عالی اور ترقی والے ہو، اگر تم پورے مسلمان بن جاؤ)۔

مسلمانوں کو دوسروں میں عزت حاصل کرنے کا طریقہ:

ان کی ایک صفت کو ارشاد فرمایا ہے: **أذلة علی المؤمنین اعزة علی الکافرین** (مسلمان مسلمانوں میں نرم اور کافروں پر غلبہ وعزت والے ہیں) تو جس قدر مسلمانوں کے ساتھ آپ اپنے آپ کو نرم اور خوش اخلاق رکھیں گے، اسی قدر دوسروں کے ساتھ آپ اپنے آپ یہ ایک زریں اصول ہے، چند ہی روز عمل کر کے نتیجہ دیکھ لیا جائے کہ اس سے کس قدر ترقی حاصل ہوتی ہے، حضرات صحابہ وتابعین اور اسلاف کو جس قدر ترقی حاصل ہوئی اس سے دنیا واقف ہے تو کیا ان حضرات نے سودی کاروبار کئے ہیں، کیا ناجائز خرید وفروخت کی تھی، کیا پردہ اٹھایا تھا اور کوئی تدبیر جو آج کل کی غیر قوموں میں رواج پا رہی ہیں ان میں سے کوئی تدبیر کی تھی؟ ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی نہ کی تھی، وہاں فقط ایک ہی تدبیر تھی جو قرآن شریف نے بتائی ہے یعنی کمال ایمان، عقائد، اعمال، معاملات، اخلاق، سب میں شریعت غرّا کی کامل فرماں برداری، ہر مسلمان کے لئے ہیچ اور ذلیل بن جانا جس میں ایثار، اتفاق واتحاد، انتظام واستقلال سب کچھ آ گیا، بس یہی وہ نسخہ ہے، جس سے مسلمانوں نے ہمیشہ، اور وہم وخیال سے زیادہ ترقیاں کی ہیں، یہ ہمیشہ کا تجربہ کیا ہوا، دیکھا اور برتا ہوا نسخہ ہے اور پھر اس پر خدا تعالیٰ کا وعدہ بھی ترقی کا ہے، افسوس اس اکسیری نسخہ کو چھوڑ کر دربدر بھیک مانگی جا رہی ہے اور ناموافق مزاج نسخے استعمال کر کے نقصان اٹھایا جا رہا ہے، کاش قوم کا درد رکھنے والے بزرگ ہر ہر جگہ اس کی انجمنیں اور کمیٹیاں قائم کریں کہ لوگوں کو ایمان کامل کی طرف لایا جائے، **اذلة علی المؤمنین اعزة علی الکافرین** کا درس دیا جائے، پھر ترقی مال وعزت کی بلکہ حکومت تک رکھی ہوئی ہے۔ فقط!

(نقل کردہ از الافاضات الیومیۃ من الافادات القومیۃ، حصہ سوم، از حکیم الامت حضرت تھانویؒ، مطبوعہ ادارۂ اشرفیہ، کراچی: ۱۱۸تا۱۲۸)

(۲) ''اعزاز'': حقیقت اس کی کبر ہے۔

خدا اگر کسی کو بے فکری سے کھانے کو دے تو یہ نعمت ہے لیکن اس میں ایک مضرت بھی ہے کہ کبر، ناز

وعجب، غرور، غفلت (من الآخرۃ۔ف)، غریبوں کی تحقیر، کمزوروں پر جرم اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس کا علاج اور تدارک یہ ہے کہ تدبر اور تفکر سے کام لے اور سوچے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر اپنا فضل فرمایا ہے۔ ورنہ میں بالکل نا اہل تھا مجھ میں کوئی کمال بھی نا تھا، بلکہ اپنے گناہوں پر نظر کر کے سوچے کہ میں تو سزا کا مستحق تھا۔ اگر بالفرض مجھ میں کوئی کمال بھی تھا تو مجھ سے بہت زیادہ کمال رکھنے والے پریشان حال پھرتے ہیں۔ پھر اس کا فضل ہی تو ہے اس نے مجھے ان (اعزاز اور۔ف) نعمتوں سے سرفراز فرمایا۔ اب میں ناز کس بات کروں۔ رزق کا مدار عقل پر نہیں۔

لیاقت سے رزق کا ملنا قارون کا عقیدہ ہے: ''ان متکبروں کو سمجھنا چاہیے کہ ہم ایسی چیز پر تکبر کرتے ہیں کہ جن کا حصول ہمارے اختیار میں نہیں اور حصول تو کیا اختیار میں ہوتا اس کا ابقا بھی تو اختیار میں نہیں پھر ایسی چیز پر تکبر کرنے سے کیا فائدہ؟ یہ تو تکبر کا علمی علاج ہے۔ علمی علاج یہ ہے کہ غرباء کی تعظیم و تواضع کرے۔ خوشی سے نہ ہو سکے تو بتکلف ہی سے کرے۔ ان سے خوش خلقی اور نرمی اور شیریں کلامی سے پیش آئیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج۸ص۳۶۳)

اپنی بڑائی نظر اسی وقت آتی ہے کہ جب حق تعالیٰ سے غفلت ہو۔ (ایضاً ص۳۸۶)

غیبت اسی وجہ سے کرتا ہے کہ اپنے کو بڑا اور دوسروں کو حقیر سمجھتا ہے جو کہ جاہ ہے غصہ کو جب ہی جاری کرتا ہے جب اپنے کو بڑا اور دوسرے کو حقیر خیال کرتا ہے جو کہ جاہ اور تکبر ہے اور یہ تکبر ایسی بری خصلت ہے کہ اس سے اور بہت سی بری باتیں پیدا ہوتی ہیں شیطان میں یہی تو تھا اس لئے تو یہ کہا تھا: **خلقتنی من نار خلقه من طين** کہ تو نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا اور آدم کو مٹی سے۔

میں بڑا ہوں یہ چھوٹا ہے۔ لوگو! تم جو بڑا بننا چاہتے ہو تو ذرا اپنی حقیقت کو تو دیکھو۔ ایک بزرگ کے سامنے ایک شخص اکڑتا ہوا گزرا۔ انہوں نے اس کو نصیحت کی اس نے کہا تم مجھے نہیں جانتے میں کون ہوں؟ وہ بزرگ بولے ہاں جانتا ہوں: **اولک نطفة مذره واخرک جيفةقذره وانت بين ذلک تحمل العذرة** ۔یعنی اول تو ایک نطفۂ ناپاک تھا اور اخیر میں سڑا ہوا مردار ہو جائے گا اور درمیانی حالت یہ ہے کہ تیرے اندر پاخانہ ہے۔ (غلاظت، گندگی اور بدبو لیے پھرتا ہے)

(۳) ''ہمدردیٔ قومی'': حقیقت اس کی ''عصبیت'' ہے۔

’’میں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ ریل میں سوار ہوئے ایک قلی کے سر پران کا اسباب تھا۔اسباب کو رکھوا کر انہوں نے قلی کو ایک گھسی ہوئی دوانی دی اس نے کہا کہ حضور یہ تو خراب ہے کہنے لگے کہ ہم کیا کریں اس نے کہا بدل دیجئے کہنے لگا کہ ہم نہیں بدلتے اس نے کہا کہ صاحب میں کیا کروں گا کہنے لگے چلا دینا اس نے کہا کہ میں کیسے چلادوں گا تو کہتے ہیں کہ جیسے ہم نے چلادی۔ بھائی تم نے تو اس لئے چلادی کہ تم بڑے شخص ہو اگر اس قلی کو بھی کوئی ایسا ذلیل مل جائے جس کی ذلت کی نسبت اس کی ذلت کے ساتھ ایسی ہو جیسی اس کی ذلت کی نسبت تمہاری عزت کے ساتھ تو وہ بھی چلادے گا، مگر اس کو ایسا شخص کہاں ملے گا۔ آخر وہ روتا ہوا واپس چلا گیا اور گاڑی چھوٹ گئی۔

ایسا افسوس ہوا کہ جب یہ پلیٹ فارم پر کھڑے ہو کر ہمدردی کے لیکچر دیتے ہیں اس وقت ان کی زبان کیسی چلتی ہے اور کس قدر زور ہوتا ہے، جس سے معلوم ہوا ان کے برابر دنیا میں بھی کوئی ہمدرد نہیں اور اعمال کی یہ حالت ہے

(۴)’’سیاسی حکمت‘‘:اس کی حقیقت ’’تلبیس‘‘ اور’’خداع‘‘ ہے۔

شیوہ اس وقت لوگوں نے (یہ) اختیار کیا ہے کہ تھوڑے سے ادھر گئے تھوڑے سے ادھر اس فرقہ میں آ گئے۔تو اسی قسم کی باتیں کرنے لگے اور اگر دوسرے میں گئے تو انہیں کا طرز اختیار کرلیا۔غرض کوئی خاص مشرب نہیں ہے۔ایک مولوی صاحب کہتے تھے کہ میں تھوڑا سا غیر مقلد ہوں اور تھوڑا سا نیچری ہوں تھوڑا سا بدعتی ہوں اور شرح اس کی یہ فرمائی کہ میں ڈھولکی سنتا ہوں اس لئے تو بدعتی ہوں اور ترقی پر لیکچر دیتا ہوں اس لئے نیچری ہوں۔ اور ظہر وعصر ایک وقت میں پڑھتا ہوں اس لئے غیر مقلد ہوں۔(یہ سب سیاسی حکمت ہے۔ف) غرض چاروں طرف سے فتن ہے اور گمراہیوں کے جال ہیں۔(امثال عبرت:ص ۲۲۸،بحوالہ وعظ عمل الذرہ)

(۵)’’رفتار زمانہ کی موافقت‘‘:اس کی حقیقت’’منافقت‘‘ ہے۔

بعضے اپنے بزرگوں کی نسبت بیہودہ کلمات استعمال کرتے ہیں۔کم از کم ایسے کلمات تو اب بھی اکثر نکل جاتے ہیں کہ انہیں ضروریات کی خبر نہ تھی، بھولے بھالے بزرگ تھے۔یہ بد دماغ بیدار مغز اور روشن دماغ پیدا ہوئے ہیں……معلوم بھی ہے کہ وہ ایسے بھولے اور بے خبر بھی نہ تھے۔اگر ان کو خبر نہ ہوتی تو تلوار لے کر ظالموں کا مقابلہ نہ کرتے اور تم نے تو ابھی تک اتنا کر کے بھی نہ دکھایا جتنا وہ کر گئے……جس چیز کی تم کو خبر ہے اُن حضرات کو

اس کی بھی خبر تھی اور ایک بات کی اور بھی خبر تھی جس کی طرف سے تم بے خبر ہو۔ وہ یہ کہ اگر حکم ہوا قُــمْ تو کھڑے ہو گئے، حکم ہوا اُقْــعُــدْ ، بیٹھ گئے۔ تمہاری طرح تھوڑی ہی تھے کہ احکام اسلام اور اسلام کو بدنام کرنے کے لئے کھڑے ہوئے اور اس پر کہتے ہیں کہ میدان میں آنا چاہئے۔ لعنت ہو ایسے میدان پر کہ جس میں اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت ہو۔ یاد رکھو میدان ہی میں رہو گے، اب تو یہ ہی سبق رہ گیا ہے کہ میدان کی تعریفیں کی جاتی ہیں اور حجروں کی مذمت۔ حالاں کہ یہ میدان کی رونق وشوکت حجرہ ہی سے ہے میدان کا جو انجن ہے وہ حجروں ہی میں ہے اور تم ان کو ہی توڑ پھوڑ کرنے لگے اور ان کی تعمیر کو گرانے لگے تو میدان میں رہ ہی کیا جاوے گا۔ (ملفوظات جلد۴-الافاضات الیومیہ ص۲۰۰)

(ضرورت وقت کی رعایت اور چیز ہے اور رفتار زمانہ کی موافقت کہ جس میں احکام شریعت ہی کو بدلنے کی کوشش ہونے لگتی ہے، اور چیز ہے دونوں میں خلط اور تلبیس نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ دینی سوالات کے)''جواب میں گو ضرورت وقت کی رعایت سہی مگر اس کے ساتھ ہی ایسا ہو کہ جس سے احکام نہ بدلیں آج کل اس کی رعایت نہیں کیجاتی۔ میں الحمدللہ تعالی ہمیشہ ہر جواب میں اس کی رعایت رکھتا ہوں''۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۲ ص۳۰۸)

(لیکن) عوام کے نزدیک علماء صرف اس کام کے لئے رہ گئے جس معصیت میں ان کو ابتلاء ہو جایا کرے اس کو معصیت کی فہرست سے نکال دیا کریں (ملفوظات جلد:۱ الافاضات الیومیہ جلد۱ ص۳۹)

انتباہِ شانزدہم پر تمہیدی گفتگو

آج کل کا زمانہ بڑا عقلیت (ریشنلزم) کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے اور بات بات میں عقلی استدلال کا دعویٰ ومطالبہ ہوتا ہے اس لئے سولہویں اور آخری انتباہ میں بالکل منطقی اور چند سطری انتباہ خود استدلال عقلی کے متعلق یوں فرمایا گیا ہے کہ گو ’’آج کل اس کا استعمال بہت ہے، مگر باوجود کثرت استعمال کے اب تک بھی اس استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔‘‘ اس انتباہ میں ان ہی غلطیوں کا بیان ہے۔

اغلاط: (۱) دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل نقلی پر ترجیح دینا (کلی حیثیت سے اس کا بیان اصول موضوعہ ۷ میں ہے۔ف) (۲) تخمین واستقرا کو دلیل عقلی سمجھنا (۳) فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنا (۴) نظیر کو ثبوت سمجھنا (کلی حیثیت سے اس کی وضاحت اصول موضوعہ ۵ میں ہے۔ف) (۵) امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرنا۔ (۶) استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرنا۔ (۷) عادت اور عقل کو متحد سمجھنا۔

انتباہِ شانزدھم

متعلق استدلالِ عقلی

اٹھارہویں صدی میں فکری دنیا میں یہ طے پا چکا تھا کہ عقل سے بالاتر کوئی ملکہ نہیں ہوسکتا۔ اور چونکہ انسان بہرحال اپنی عقل سے صحیح اور غلط میں امتیاز کرنے کی قدرت رکھتا ہے، اس لئے یہ عقل پر چھوڑا گیا ہے کہ وہ حق و باطل کی گتھیاں سلجھائے، وحی کی ہدایت کے بغیر۔ کیونکہ ''وحی کا اطلاق ما فوق الفطرت چیزوں پر ہوتا ہے، اِس لئے اس کا جوڑ عقل سے نہیں ہوسکتا جو ایک فطری ملکہ ہے۔'' دوسری طرف معجزے بھی چونکہ ما فوق الفطرت امور پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے عقل سے اس کو بھی کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اِس طرح ملحدوں، نیم ملحدوں نیچریوں، مغربیوں اور مغرب زدہ مستغربین کا سب سے بڑا معبود فہمِ عامہ یا عقل ٹھہرا۔ ایسی حالت میں عقل ونقل

کے تعارض کے وقت کس کو ترک کریں گے، کب کس کو ترجیح دیں گے، اور کن حالات میں دونوں میں تطبیق دی جائے گی، ان سے متعلق تمام ہدایتوں کو اور عقل و نقل کے اُن تمام مسلمہ اصولوں کو جن کا بیان اس کتاب میں بھی سات اصول موضوعہ کے تحت اور بعض دوسرے مواقع پر کیا گیا ہے، نظر انداز کرتے ہوئے، سرسید نے صرف ایک اصول یہ قرار دے لیا کہ ''جب عقل اور نقل میں بظاہر اختلاف پایا جائے تو نقل کے معنی اس طرح بیان کرنے چاہئیں جو عقل کے مطابق ہوں۔'' پھر اِس اصول کا جہاں بہت سی جگہوں پر استعمال کیا، وہیں ملحدوں کے اِس اعتراض کا جواب دینے کے لئے بھی کیا کہ معراجِ جسمانی عقل کے بالکل خلاف ہے۔ حالانکہ سرے سے یہ اعتراض ہی غلط تھا اور اعتراض کا جواب اُس سے زیادہ غلط تھا۔ کیوں کہ اِس اعتراض کے جواب کا جو صحیح اصول تھا اُس کو سرسید نے بالکل نظر انداز کر دیا تھا۔ صحیح اصول یہ تھا کہ واقعہ معراج کے خلافِ عقل ہونے پر عقلی دلیل کا مطالبہ، اعتراض کرنے والوں سے ہی کیا جاتا۔ دوسری طرف جو اصول سرسید نے بیان کیا، وہ یہاں جاری نہیں ہوتا۔ اُس کے جاری ہونے کی اگر کبھی گنجائش ہوسکتی ہے تو صرف اُس صورت میں جب کہ دلیلِ عقلی قطعی ہو۔ لیکن اگر دلیلِ عقلی ظنی ہو تو پھر اُس کا اصول یہ ہے کہ زبان کے اِس قاعدے سے کہ الفاظ کو چوں کہ حتی الامکان ظاہر پر محمول کیا جانا چاہئے، نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور عقلی ظنی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔ افسوس اِس مسلم عقلی اصول کی سرسید نے بالکل پرواہ نہیں کی اور ستم بالائے ستم یہ کہ واقعہ مذکورہ میں جس دلیلِ عقلی کو، انہوں نے معیار بنایا، وہ قطعی تو کیا ہوتی، ظنی بھی نہیں تھی۔

ایسے ہی دلائل کا حال ذکر کرتے ہوئے حضرت مولانا نانوتویؒ نے فرمایا تھا کہ ''کثرتِ اختلاف دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ دلائل سے مطلب تک پہنچنا ہر کسی کو نہیں آتا۔'' (تقریر دل پذیر ص۱۲۸ شیخ الہند اکیڈمی) اِستدلالِ عقلی کی اِسی قسم کی غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

آج کل اس کا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں:

غلطی نمبر (۱) دلیل عقلی کو دلیل نقلی پر ترجیح دینا:

ایک ان (استدلالِ عقلی کی غلطیوں۔ف) میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیلِ نقلی پر ترجیح دی جاتی ہے اس کا قاعدہ اصول موضوعہ ۷ رمیں بیان ہو چکا ہے۔

وہ قاعدہ یہ ہے کہ دلیل عقلی کو دلیل نقلی پر ترجیح دینے کی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ جب دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو، اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کریں گے اور عقل کے مطابق کر کے اسے قبول کریں گے، کیونکہ دلیل عقلی تو قطعی ہے اس لیے اس کے ظاہری معنی کو بلا تاویل قبول کریں گے۔ مثال اس کی یہ ہے کہ ’’دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُس کا مس نہیں ہوتا (یہ دلیل عقلی ہے، مسئلہ اصولِ ریاضی سے ثابت شدہ اور کلیتِ طبعی کے تحت طے شدہ ہے۔ ف) اور (اِس کے برعکس۔ ف) قرآن مجید کے ظاہرِ الفاظ ’’وجدہا تغرب فی عین حمئۃ‘‘ سے آفتاب کا ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہونا جو ظاہر ہو رہا ہے، تو اس کی ظاہری دلالت میں تاویل کر کے، اس پر محمول کیا جائے گا کہ دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے۔‘‘

باقی دلیل عقلی اور دلیل نقلی کے تعارض کی دو صورتیں اور ہیں: ایک یہ کہ دونوں ظنّی ہوں، وہاں جمع کرنے کے لیے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔ دوسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو، یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

غلطی نمبر (۲) تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھنا:

ایک ان (استدلالِ عقلی کی غلطیوں۔ ف) میں سے یہ ہے کہ تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔

اس باب میں حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے ایک اہم اصول سے آگاہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ:

’’استقراء میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے ان سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔ البتہ مرتبۂ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کر سکتے ہیں، لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقوی دلیل اس کی معارض نہ ہو۔ اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اس اقوی پر عمل ہوگا۔ (الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ ص ۳۳) کیوں کہ قطعیت کے لیے رشتۂ علت کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

غلطی نمبر (۳) فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا:

ایک ان (استدلالِ عقلی کی غلطیوں) میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی

کوشش کرتے ہیں۔

فروعِ شرعیہ میں عقلی بحث کرنے سے پہلے ذیل کی تصریحات ملحوظ رہنا ضروری ہے:

احکامِ شرعیہ کی اقسام: ''احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک اصول (۲) دوسرے فروع۔ اور مذہب کا اصل مدار درحقیقت اصول ہی ہیں۔ پس اصول کو مدلل بدلائل عقلیہ ونقلیہ ہونا چاہئے ......اصول سے مراد ہے توحید رسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حقیقت کلام اللہ...اور فروع کیلئے بھی اگرچہ نفس الامر میں دلائل عقلیہ اور اس میں اسرار ہیں لیکن ہم کو ان اسرار پر مطلع نہیں کیا گیا......اس سے معلوم ہوگیا کہ کسی شخص کو شرعیات کی لم دریافت کرنے کا منصب نہیں اور اگر کوئی پوچھے بھی تو علماء کو جواب میں یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ہم واضع احکام نہیں ہیں جو علت جاننا ضروری ہو بلکہ عالم قانون ہیں جس میں علت جاننا لازم نہیں۔...... واضع قانون حق تعالی ہیں۔ تو علماء سے قوانین کی علت اور لم دریافت کرنا بھی سخت غلطی ہے۔......مثلاً اگر کوئی پوچھنے لگے کہ مغرب کے وقت تین رکعت کیوں مقرر ہوئی اور حج، ذی الحجہ میں کیوں مقرر ہوا تو ہم کیا جواب دیں گے، یا کوئی پوچھنے لگے کہ نماز پانچ ہی کیوں مقرر ہوئی تو ہمارے پاس کیا معقول جواب ہے۔ تو جب کہ کسی نہ کسی جگہ پہنچ کر اس قاعدے سے کام لینا پڑے گا تو پہلے ہی سے اس سے کیوں نہ منتفع ہوں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۱۳- مقالاتِ حکمت جلد۲ص ۳۵ تا ۳۶)

حاصل یہ کہ ''اصول میں دلائل عقلیہ کی ضرورت ہے۔ خدا کا خدا اور رسول کا رسول ہونا ہم دلائل عقلیہ سے ثابت کردیں گے لیکن فروع میں تفویض محض ہوگی۔ اور اہل مذاہب باطلہ اپنے اصول پر دلیل عقلی صحیح قائم نہیں کرسکتے۔'' (ملفوظات جلد۱۱،حسن العزیز ج ۲.جدید ملفوظات:ص ۱۱۸ تا ۱۱۹)

غلطی نمبر (۴) نظیر کو ثبوت سمجھنا:

ایک ان (استدلالِ عقلی کی غلطیوں) میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔

اِس روش کی غلطی بالکل ظاہر ہے، کیونکہ نظیر اور چیز ہے، دلیل اور چیز ہے۔ واقعہ کا ثبوت دلیل سے ہوتا ہے، اور اگر اس جیسا کوئی دوسرا واقعہ بطور نظیر کے مل جائے، تو صرف یہ بات ہوگی کہ وہ نظیر والا واقعہ موٹی فہم والوں کے لئے بھی سمجھ سے قریب ہوجائے گا، اور یہ نظیر اصل واقعہ کی مزید تائید ہوجائے گی۔ لیکن چیز کے ثابت ہونے اور واقعہ کے پیش آنے کے لئے نظیر کا ہونا ضروری نہیں۔ ہوسکتا ہے، اس ایک واقعہ کے سوا اس جیسا واقعہ،

کبھی پیش نہ آیا ہو، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کا واقعہ، قیامت کے روز ہاتھ، پاؤں کا کلام کرنا۔ ہاں ان واقعات پر دلیل قائم کرنے کی ذمہ داری ہے، اور دلیل ان واقعوں کی یہ ہے کہ عقلا اس قسم کا واقعہ محال نہیں ہے، بلکہ عقل اس قسم کا واقعہ پیش آنے کو ممکن بتلاتی ہے، یعنی ہو بھی سکتا ہے، نہیں بھی ہوسکتا، اب خبر کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اگر خبر سچی ہے، خبر دینے والا سچا ہے، تو ماننا ضروری ہے۔ پھر جب ہم نے اِس حیثیت سے نظر ڈالی تو دیکھا کہ ان واقعوں کی خبر دینے والا مخبر صادق ہے۔ جب مُخْبَر بہ یعنی واقعہ کا تعلق ممکنات سے ہے اور خبر دینے والا سچا ہے، تو تسلیم کرنا ضروری ہوگا (نیز دیکھئے الانتباہات المفیدہ اصل موضوعہ نمبر ۶ ص ۲۱، ۲۲)

غلطی نمبر (۵) امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرنا:

ایک ان (استدلالِ عقلی کی غلطیوں۔ف) میں سے یہ کہ امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان دونوں امر (یعنی غلطی نمبر ۴، اور غلطی نمبر ۵) کا غلط ہونا اصول موضوعہ ۵ و ۶ میں ثابت ہو چکا ہے۔

وہ یہ کہ ''منقولاتِ محضہ پر دلیلِ عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں ہے، اِس لئے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔'' اِس کو سمجھنے کے لئے اصولِ موضوعہ نمبر ۴ ذہن میں رکھنا ضروری ہے، جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جو مخبر صادق کی خبر سے ثابت ہوتے ہیں مثلاً قیامت کا آنا، مردوں کا زندہ ہو جانا اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا وغیرہ۔ خبر سے ثابت ہونے والے ایسے واقعات کے لئے عقلی استدلال نہیں ہوا کرتا۔ ہاں عقلی طور پر اِن کا ممکن ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ عقل سے صرف یہ ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ ایسے واقعات کا ہونا ممکن ہے اور ممکن ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ دلیلِ عقلی سے ان کا باطل ہونا اور محال ہونا ثابت نہ کیا جا سکے۔ ایسی صورت میں جب خبر سچی ہوگی، مخبر صادق ہوگا تو اس واقعہ کا ماننا بھی ضروری ہوگا۔ اور جب عقل کے ادراک سے اس کا تعلق نہیں، تو اس کے لیے دلیل عقلی کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

غلطی نمبر (۶) استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرنا:

ایک ان (استدلالِ عقلی کی غلطیوں۔ف) میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرتے ہیں۔

حالاں کہ اِستبعاد اور اِستحالہ (مستبعد اور محال۔ف)، دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ ''محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، جب کہ مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ محال وہ ہے

جس کے نہ ہو سکنے پر عقل، دلیل قائم کر دے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے ادراک سے عقل عاجز ہو۔" (ملاحظہ ہو الانتباہات المفیدہ، اصول موضوعہ ۳ ص ۱۶ تا ۱۸)

پھر استبعاد اور استحالہ کا فرق ظاہر کرنے کے لئے ایک موقعہ پر "یہ واقعہ بھی بیان فرمایا کہ یہاں تھانہ بھون میں ایک صاحب تھے حافظ عبدالقادر جو ہمارے حضرت حاجی صاحب کی خدمت میں رہا کرتے تھے، وہ بیان کرتے تھے کہ جب حضرت مولانا شیخ محمد صاحب حج کو تشریف لے گئے، تو ان کا جہاز تباہی میں آ گیا اور کافی وقت تک گردشِ طوفان میں رہا، محافظانِ نے بہت تدبیریں کیں، کوئی کارگر نہ ہوئی۔ آخر کار ناخدا نے پکار کر کہا، لوگو اللہ سے دعاء مانگو، یہ دعاء کا وقت ہے، تو شیخ محمد صاحب فرماتے تھے کہ میں اس وقت مراقب ہو کر ایک طرف بیٹھ گیا۔ ایک حالت طاری ہوئی اور معلوم ہوا کہ اس جہاز کے ایک گوشہ کو حاجی صاحب اپنے کندھوں پر رکھے ہوئے اوپر کو اٹھائے ہوئے ہیں، اٹھا کر پانی کے اوپر سیدھا کر دیا اور جہاز بخوبی چلنے لگا۔ تمام لوگ بہت خوش ہوئے اور جہاز کی سلامتی کا چرچا ہوا۔ میں نے اس وقت اور دن اور تاریخ اور مہینہ کتاب پر لکھ لیا۔ جب تھانہ بھون واپسی ہوئی تو اس تحریر کو دیکھا اور دریافت کیا تو ایک خادم نے جو حضرت حاجی صاحب کی خدمت میں حاضر تھے، بیان کیا کہ بے شک فلاں وقت حاجی صاحب حجرہ سے باہر تشریف لائے اور لنگی بھیگی ہوئی مجھ کو دی اور فرمایا کہ اس کو دھو کر صاف کر لو۔ اس لنگی میں دریائے شور کی بو اور چپکاہٹ معلوم ہوئی۔ اس حکایت کے بعد حضرت حکیم الامت.. (رحمہ اللہ) نے ارشاد فرمایا کہ میں نے ایک بار مجلس میں یہی حکایت بیان کی، تو ایک صاحب نے اسی مجلس میں کہا کہ ایسا واقعہ تو عقل کے خلاف ہے، تو میں نے ان سے کہا کہ تمہاری عقل کے خلاف ہے یا ہماری عقل کے۔ اگر ہماری عقل مراد ہے تو یہ غلط ہے، کیونکہ ہماری عقل کے تو موافق ہے۔ اور اگر تمہاری عقل مراد ہے تو اس کے حجت ہونے کی کیا دلیل۔ لہٰذا جو عقلیات کے امام سمجھے جاتے ہیں، یعنی حکماء، میں ان کیا قوال سے ثابت کر دوں گا کہ یہ واقعہ بالکل عقل کے موافق ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ فلاسفہ نے بلا اختلاف دعوی کیا ہے کہ دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون ضروری ہے، تو اس بنا پر اگر ایک رائی کا دانہ نیچے سے اوپر کو چلا اور اس کے محاذ میں ایک پہاڑ کا ٹکڑا اوپر سے گرا، تو اب اس رائی کے دانہ کو پہاڑ سے ٹکرانے کے وقت دوسری حرکت ہوگی یعنی اوپر سے نیچے کو تو چونکہ رائی کے دانہ کی یہ دونوں حرکتیں مستقیم ہیں، اس لئے ان کے درمیان سکون لازم ہے، یعنی ان کے نزدیک جب رائی کا دانہ پہاڑ سے ملاقی ہوا رجعتِ قہقری کرے گا تو اس لوٹنے سے قبل اس دانہ کو لطیف سکون ہوا ہوگا۔ اور جب رائی کے دانہ کو سکون ہوا تو ظاہر ہے کہ اس سکون ا ا کی مدت تک پہاڑ کی حرکت کو موقوف ماننا پڑے گا اور چونکہ رائی کا دانہ نیچے ہے اور پہاڑ اس کے اوپر اس لے اس سے صاف لازم آوے گا کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ رائی کے دانہ نے اتنے بڑے پہاڑ کو اٹھا لیا، گو وہ اٹھانے کی قدرت اتنی قلیل ہو کہ محسوس نہ ہو سکے۔ تو جب را ئی کے دانہ نے ایک پہاڑ کے بوجھ کو اٹھا لیا، حالانکہ رائی کے دانہ کو پہاڑ سے وہ نسبت بھی نہیں جو حضرت حاجی صاحب کے جسم مبارک کو جہاز سے ہے، تو اگر حضرت حاجی صاحب نےجہاز کو اٹھا لیا تو کون سا محال لازم آیا۔ پس خود حکماء کے قول سے ثابت ہو گیا کہ یہ واقعہ عقل کے مطابق ہے۔ (ملفوظات. الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۳۰۸ تا ۳۱۰)

غلطی نمبر (۷) عادت اور عقل کو متحد سمجھنا:

ایک ان (استدلالِ عقلی کی غلطیوں) میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں وشل ذلک۔

اہل سائنس نے عادت کا نام عقل رکھا ہے جو چیز عادت کے خلاف ہوتی ہے اسے عقل کے خلاف کہتے ہیں اور اگر خلاف عقل کے یہ معنی ہیں کہ عقل اس کی کنہ نہ سمجھ سکے تو پھر بہت سے امور موافقۂ عادت بھی عقل کے خلاف ہیں ان کا انکار نہیں کرتے۔ چنانچہ بچہ کا پیدا ہونا ماں کے پیٹ سے عقل اسے کیا سمجھ سکتی ہے، اگر کسی شخص کے کان میں یہ بات کبھی نہ پڑنے پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے، تو اس کے سمجھ میں ہرگز نہ آوے۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸۔حسن العزیز جلد دوم ص ۳۰۹)

''ہمارے بھائیوں نے ایک سبق پڑھ لیا ہے کہ جوابات ان کی سمجھ میں نہ آئے کہہ دیا کہ خلافِ عقل ہے۔اس لئے قابلِ قبول نہیں اور لگے نصوص میں تحریف وتاویل کرنے، چنانچہ ان کے نزدیک پلصراط پر چلنا بھی خلاف عقل ہے اور ساری معادیات اور معجزات خلاف عقل ہیں۔تو اس طرح انہوں نے عقائد میں بھی اختصار وانتخاب کرنا شروع کیا۔اب ایمان کے معنی وہ نہ رہے جو پہلے تھے یعنی (**تصدیق بماجاء به النبی صلی الله علیه وسلم** بل کہ اب ایمان کے معنی ہیں۔ف) **تصدیق بما اوفق عقل مما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم** یعنی ان کے نزدیک ایمان کہتے ہیں اس چیز کے ماننے کو جو حضور کی بیان کردہ باتوں میں سے ان کی عقل کے مطابق ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں دو مقدمہ ہیں ایک یہ کہ جو بات شریعت میں عقل کے خلاف ہے تمہاری عقل کے یا سب عقلا کی عقل کے۔دوسری شق تو مسلم نہیں۔کیوں کہ علماء راسخین جن کی عقل کے سامنے اہل دنیا کی عقل کچھ حقیقت نہیں رکھتی۔وہ ان کو خلاف عقل نہیں کہتے اور ہر زمانہ میں ان مسائل کو اسی صورت پر تسلیم کرتے آئے ہیں۔

جس صورت سے شریعت میں تعلیم دی گئی ہے۔ چنانچہ حضرات صحابہؓ وتابعین وعلماء وصلحاء امت سب ان کا اعتقاد ظاہر کے مطابق رکھتے آئے ہیں۔اگر یہ کہو تمہاری عقل کے خلاف ہے تو اس صورت میں صغریٰ تو مسلم مگر یہ کبریٰ مسلم نہیں کہ جو تمہاری عقل کے خلاف ہو وہ غلط اور نا قابل قبول ہے۔کیوں کہ قوانین سلطنت میں بہت سی باتیں تمہاری عقل میں نہیں آتیں مگر تم قانون دانوں کی عقل پر اعتماد کر کے ان کو تسلیم کرتے ہو۔اس کو بھی جانے دو میں تمہیں سے پوچھتا ہوں کہ ماں کے پیٹ سے تم جس طرح پیدا ہوئے ہو کیا یہ تمہاری عقل میں آتا ہے۔واللہ ہم

کو اس پر حیرت اس لئے نہیں ہوتی کہ رات دن اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اگر اس کا مشاہدہ نہ ہوتا اور صرف بیان سے یہ طریقہ معلوم ہوتا تو ہرگز عقل میں نہ آتا۔ اس کا امتحان اس طرح ہوسکتا ہے کہ تم ایک نوزائیدہ بچہ کی اس طرح نگرانی کرو کہ وہ یہ بات سننے یا دیکھنے نہ پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس کے بعد آپ اس کو فلسفہ اور سائنس اور طب سب کچھ پڑھائیں۔ مگر یہ نہ پڑھائیں جس میں طریق ولادت کا ذکر ہو۔ پھر جب وہ بی اے۔ اور ایم اے۔ اور ایل ایل بی۔ ہوجائے اس وقت اس سے کہو کہ خبر بھی ہے تو کیونکر پیدا ہوا تھا۔ اور اس سے بیان کرو کہ اول تیرا باپ تیری ماں کے پاس گیا تھا جس سے منی کے کچھ قطرے تیری ماں کے پیٹ کے اندر جو رحم ہے اس میں گرے تھے، پھر رحم کے اندر اس کی پرورش ہو کر خون بنا اور خون سے علقہ پھر مضغہ بنا پھر گوشت میں ہڈیاں بنیں پھر جسم کامل تیار ہوگیا تو اس میں روح پڑی، جس کی پرورش عرصہ تک خونِ رحم سے ہوتی رہی پھر نوماہ کے بعد تو شرم گاہِ مادر سے نکلا اور اب وہی خونِ رحم، دودھ کی شکل میں ماں کے پستان میں آگیا جس سے دو برس تک پرورش پاتا رہا الیٰ آخرہ، تو میں سچ کہتا ہوں کہ واللہ العظیم وہ نہایت سختی سے آپ کی مخالفت کرے گا اور کہے گا کہ ایک قطرے سے ایسے حسین جسم کا بننا، پھر اس کا شرمگاہ سے جو نہایت تنگ راستہ ہے نکل آنا، عقل کے بالکل خلاف ہے۔ اب بتلایئے کہ اگر یہ قاعدہ مان لیا جاوے کہ جو بات جس کی عقل میں نہ آئے وہ غلط ہوا کرے تو پھر آپ کا ماں کے پیٹ سے پیدا ہونا بھی غلط ہے۔ بات یہ ہے کہ آپ خلافِ عادت کو خلافِ عقل کہتے ہیں۔ جیسے وہ نوزائیدہ بچہ جس کی ایسی نگرانی کی گئی ہو جس کا اوپر ذکر ہوا، ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کو خلافِ عقل کہے گا، کیوں کہ اس نے یہ بات کبھی دیکھی یا سنی نہ تھی۔ اور آپ اس کو خلافِ عقل اس لئے نہیں کہتے کہ آپ کو اس کی عادت ہوگئی، ورنہ آپ بھی وہی کہتے۔

خلافِ عقل کی حقیقت:

خلاف عقل وہ ہے جو عقلاً ناممکن ہے۔ یعنی عقل اس کے استحالہ پر دلیل قائم کرسکے۔ اور استحالہ کہتے ہیں اجتماعِ نقیضین کو، تو خلاف عقل وہ ہے جس کے ماننے سے نقیضین کا ایک محل میں ایک آن میں ایک جہت سے مجتمع ہونا لازم آجائے۔''

اور آسان تعبیر حضرت مولانا نانوتویؒ کے الفاظ میں: ''محال اُسے کہتے ہیں کہ عقل اُسے قبول نہ کرے۔ اور وہ فقط ایک بات سے حاصل نہیں ہوتا۔ اُس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں جو وجود اور عدم دو

نوں میں اکٹھی نہ ہوسکیں، یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہو جائیں یا کہیں عدم میں۔یعنی (کوئی یسی شی یا ایسا واقعہ جس میں دونوں پائی جائیں۔اس میں وہ دونوں نہ پائی جائیں، (تو وہ چیز محال سمجھی جائے گی)۔'' (تقریر دل پذیر ص۷۵)

''اب جو لوگ معادیات کو اور پل صراط' وزن اعمال وغیرہ کو خلاف عقل سمجھتے ہیں، وہ مہربانی کر کے ان کے استحالہ پر دلیل قائم کریں اور بتلائیں کہ ان کے ماننے سے اجتماع نقیضین کیوں کر لازم آتا ہے۔(اشرف الجواب)

ومثل ذلک:

(۸) تکلیف مالا یُطاق کی حقیقت سمجھنے میں غلطی:

استدلالِ عقلی کی مذکورہ سات اصولی غلطیوں کے علاوہ تکلیف مالا یطاق کی حقیقت، تکلیفی امور واحوال میں اُس کا اجرا اور قوتِ عاقلہ وعاملہ کی تمیز اور حدود بھی شامل ہیں۔لیکن ان تمام امور کو نظر انداز کرتے ہوئے، اس باب میں سرسید نے ایک اصول مقرر کیا ہے جو انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

''انسان خارج از طاقتِ انسانی مکلّف نہیں ہوسکتا۔پس اگر وہ ایمان پر مکلّف ہے، تو ضرور ہے کہ ایمان اور اُس کے وہ احکام جن پر نجات منحصر ہے، عقلِ انسانی سے خارج نہ ہوں.....۔''

اِس بے احتیاط اصول کے جواب میں مولانا نانوتویؒ نے پیر جی محمد عارف صاحب کے توسط سے، جو کچھ فرمایا، وہ بھی ملحوظِ خاطر رہنا ضروری ہے، فرماتے ہیں:

تکلیف مالا یُطاق قوتِ عاقلہ سے متعلق عقلاً وشرعاً جائز ہے:

''انسان کا خارج از طاقتِ انسانی نہ ہوسکنا اور ہے اور نہ ہونا اور، سو اِس میں کچھ کلام نہیں کہ انسان خارج از طاقتِ انسانی مکلّف نہیں۔مگر اس کے ساتھ ہی یہ بے حد غضب ہے کہ ایمان اور احکام موجبِ نجات، عقلِ انسانی سے خارج نہ ہوں (یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایمان اور احکام موجبِ نجات، عقلِ انسانی سے خارج ہوں۔ف) پیر جی صاحب غور کا مقام ہے! تکلیف مالا یطاق کے نہ ہونے کی علت فقط یہ ہے کہ تکلیف سے غرض اعمالِ مکلَّف بہا ہوتے ہیں، تکلیف خود مقصود بالذات نہیں ہوتی جو یوں کہا جائے کہ خدا اپنی بات اور کام کر چکے، بلا سے۔بندوں سے اُس کی تعمیل ہو کہ نہ ہو۔سو اتنی بات اگر ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں (کہ چونکہ ''تکلیف خود مقصود بالذات نہیں ہوتی'' اس لئے۔ف) قطعِ نظر عمل سے، ایسی تکلیف (جو تکلیف مالا یطاق ہو

۔ف) ممکن تو تھی ہی۔ اگر خدا نے ایسا حکم بھیج دیا بھی تو کیا برا ہوا (اور جب ''تکلیف سے غرض اعمالِ مکلّف بہا ہوتے ہیں''۔ف) بل کہ (گویا۔ف) مقصود بالذات عمل ہوتا ہے (اور دوسری طرف۔ف)... عمل اگر محتاج ہے تو قوتِ عاملہ کا محتاج ہے، قوتِ عاقلہ کا محتاج نہیں، جو اُس کی سر و مصلحت سے آگاہ نہ ہونا مانعِ تکلیف ہو سکے۔'' (تصفیۃ العقائد ص ۹، ۲۶)

حاصل یہ کہ علم اور اعتقاد کے درجہ میں تکلیف مالا یطاق کے بھی احکام دیئے جاسکتے ہیں، یہ عقلاً ممتنع نہیں ہے۔

تکلیف مالا یُطاق قوتِ عاملہ کے تحت عقلاً جائز ہے، شرعاً ممتنع ہے:

رہا ''مالا یُطاق'' پر عمل کا حکم اور ترکِ عمل پر مواخذہ، تو اِس کے متعلق مولانا تھانویؒ قرآن کریم کی آیت ﴿ربنا لاتوا خذنا ان نسینا او اخطانا﴾ کے فائدہ تفسیری کے تحت فرماتے ہیں: ''جن چیزوں کا وقوع یقینی ہے جیسے خطا و نسیان پر مواخذہ نہ ہونا، او پر قاعدہ کلیہ سے اور حدیث میں عنوانِ صریح سے اس کا وعدہ ہو چکا ہے (کہ مواخذہ نہیں ہوگا، آیتِ کریمہ میں۔ف) اُن کو صورتِ دعاء میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ گو وعدہ تجاوز کا (غلطی اور بھول سے صادر ہونے والے گناہ سے درگزر کرنے کا وعدہ۔ف)... ظاہراً مطلق ہے، مگر بنا اِس کی صرف یہی ہے کہ عبد، اِس کا مکلّف نہیں کیا گیا اور مکلّف ہونا نہ ہونا، یہ حکمِ شرعی ہے اور حکمِ شرعی میں احتمال نسخ کا ہر وقت رہتا ہے۔ پس اِس دعا کا حاصل یہ ہوگا کہ یا اللہ جس طرح اب تک اِس (تکلیف مالا یطاق۔ف) کا مکلّف نہیں بنایا، آئندہ بھی مکلّف نہ بنایئے اور اِس حکم کو منسوخ نہ فرمایئے۔''

آگے یہ تحقیق کہ تکلیف مالا یطاق عقلاً جائز ہے یا جائز نہیں، شبہ اور جوابِ شبہ کے ضمن میں ملاحظہ فرمایئے:

شبہ نمبر۱: رہا یہ شبہ کہ (غلطی اور بھول سے صادر ہونے والے گناہ سے درگزر کرنے کا وعدہ دائمی نہ رہا ہو، بل کہ وقتی رہا ہو، ایسی صورت میں درگزر کرنے کا وعدہ۔ف)... اگر منسوخ ہوگا تو (اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطا و نسیان پر بھی مواخذہ ہوگا، جو تحمل سے باہر ہے اس سے۔ف) تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی اور وہ عقلاً جائز نہیں۔

جواب: جواب اِس کا یہ ہے کہ تکلیف مالا یُطاق کا عقلاً ممتنع ہونا غیر مسلم ہے۔ خدا تعالیٰ قادر اور مالک ہے۔ البتہ شرعاً ممتنع ہے، سو نسخ سے وہ اِمتناع رفع ہو جاتا۔

شبہ نمبر۲: رہا یہ شبہ کہ جب کام ہو ہی نہیں سکے گا، تو مکلّف کرنے سے کیا فائدہ؟ پس حکمت کے خلاف ہوا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ اول تو حکمت کچھ عمل میں منحصر نہیں۔ ممکن ہے کہ جس طرح دنیا میں خطا اور نسیان کو بعض آثار کے اعتبار سے کالعدم نہیں قرار دیا گیا، چنانچہ قتلِ خطا پر کفارہ ہے۔ تکلم نسیاناً سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اسی طرح آخرت میں اُس پر بعض آثار مرتب ہوتے، مثلاً اس لئے محاسبہ ہوتا کہ عبد کو اپنا مملوکِ محض ہونا ظاہر ہوجاوے، پھر بعد معذرت معاف کردیتے۔ سو اِفادہ علم خود یہ فائدہ اور حکمت معتدبہا ہے۔'' (بیان القرآن جلد ا ص ۱۷۵)

مذکورہ بالا صراحت سے جب یہ معلوم ہوگیا کہ تکلیف مالا یُطاق عقلاً ممتنع نہیں ہے، البتہ شرعاً ممتنع ہے۔ تو اب یہ جاننا چاہئے کہ نسیان اور خطا پر اگر مواخذہ ہو، تو وہ مواخذہ بھی تکلیف مالا یُطاق پر مواخذہ نہیں کہلا ئے گا، اس لئے کہ نسیان اور خطا اختیار سے باہر نہیں ہیں، کیوں کہ ''نسیان وخطا بھول سے ہوتا ہے۔ اگر ہر وقت تیقظ رہے، تو نسیان وخطا کا ہونا ممکن ہی نہیں۔ اور ہر وقت تیقظ رکھنا، گومشکل ہے مگر ہے اختیاری۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو یہ تعلیم فرمائی (ربنا لاتوا خذنا ان نسینا او اخطانا) (اے ہمارے پروردگار ہم پر داروگیر نہ فرما اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں۔ البقرہ آیت ۲۸۶) اور اس دعاء کو قبول فرما کر حضور علیہ الصلوٰۃ و السلام کی زبانِ مبارک پر یہ الفاظ جاری فرمادئے: رُفِعَ عَنْ اُمَّتِی الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ۔ میری امت سے خطاونسیان اٹھائی گئی۔ بخلاف اُمَمِ سابقہ کے کہ ان سے خطاونسیان پر بھی مواخذہ ہوتا رہا۔ کیوں کہ یہ مالا یُطاق نہیں۔'' اس لئے کہ اِن سے محفوظ رہنا گومشکل سہی لیکن تھا اختیاری، کہ اگر ہر وقت تحفظ رہے، تو نسیان وخطا سرزد نہ ہوں ۔ ''جیسا کہ ابھی مذکور ہوا''

تکلیف مالا یُطاق اور وسوسہ پر مواخذہ:

''حدیث میں ہے میری امت سے وسوسہ پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وسوسہ پر مواخذہ ہوسکتا ہے۔ اور وہ بھی مالا یُطاق نہیں ہے۔ اگر مالا یُطاق ہوتا تو، تو اُس میں اِس امت کی کیا تخصیص ہو تی۔'' معلوم ہوا کہ اختیاری یعنی مایُطاق ہے۔ چنانچہ ''اِس کے مایُطاق ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ وسوسہ جو ذہول و عدم تنبہ سے ہو'' یعنی کوئی حالتِ منکرہ خیال میں خود سے آگئی ہو، اپنے ارادے اور توجہ کو اس میں دخل نہ ہو ''سو'' اس طرح سے وسوسہ کا آنا یعنی ''حدوثِ وسوسہ تو غیر اختیاری ہے اور اس پر کسی سے مواخذہ نہیں ہے، اِس امت کی بھی تخصیص نہیں،'' کیوں کہ غیر اختیاری ہونے کی وجہ سے اُمَمِ سابقہ سے بھی معاف تھا۔ یہ تو حکم وسوسے

کے غیر اختیاری طور پر از خود آنے میں

تھا۔'' اور بقاء وسوسہ جو عدم تنبہ سے ہو، سو یہ درجہ تنبہ نہ ہونے تک امم سابقہ سے معاف نہ تھا اور ہماری اِس امت سے معاف ہے۔ باقی تنبہ ہو جانے کے بعد پھر وسوسہ وغیرہ کا امتداد، یہ کسی سے بھی معاف نہیں۔'' (ملفوظات جلد ۱۴ص ۴۶، ۴۷)

وضاحت اس کی یہ ہے کہ خیال'' کے مراتب پانچ ہیں: (۱) ایک ہاجس (۲) دوسرا خاطر (۳) تیسرا حدیث النفس (۴) چوتھا ہم (۵) پانچواں) عزم۔

جب کوئی بات قلب میں ابتداءً واقع ہوئی اور اس نے نفس میں کوئی حرکت نہیں کی اس کو'' ہاجس'' کہتے ہیں۔ پھر اگر اس شخص کو توفیق ہوئی اور اول ہی سے اس کو دفع کر دیا تو وہ مابعد کے مراتب (کی تحقیق) کا محتاج نہ ہو گا۔ اور اگر وہ نفس میں دورہ کرنے لگے، یعنی وقوع ابتدائی کے بعد اس کے نفس میں اس کی آمد و رفت ہونے لگے، مگر اس کے کرنے نہ کرنے کا کوئی منصوبہ نفس نے نہیں باندھا، اس کو'' خاطر'' کہا جاتا ہے۔ جب نفس کرنے نہ کرنے کا برابر درجہ میں منصوبہ باندھنے لگا اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی، اس کو'' حدیث نفس'' کہتے ہیں۔ سو یہ تین درجے ایسے ہیں کہ ان پر نہ عقاب ہے اگر یہ شر میں ہے اور نہ ثواب ہے اگر خیر میں ہے۔ پھر جب اس فعل کو کر لیا، تب اس فعل پر عقاب یا ثواب ہوگا..... پھر جب نفس میں فعل یا عدمِ فعل منصوبہ ترجیح عدمِ فعل کے ساتھ ہونے لگا لیکن وہ ترجیح قوی نہیں ہے بل کہ مرجوح ہے جیسا وہم ہوتا ہے اس کو'' ہم'' کہتے ہیں۔ اس پر ثواب بھی ہوتا ہے اگر وہ خیر میں ہے اور عقاب بھی ہوتا ہے اگر شر میں ہے۔ پھر جب فعل کا رجحان قوی ہو گیا، یہاں تک کہ جازمِ مصمم بن گیا کہ ترک پر قابو نہیں رہا اس کو'' عزم'' کہتے ہیں اور اس پر بھی ثواب ہوتا ہے اگر خیر میں ہے اور عقاب ہوتا ہے اگر شر میں ہے۔'' اور'' خاطر و حدیث النفس کا دفعا گرچہ اختیاری ہے، مگر اس کے لئے قصد کی ضرورت ہے اور اس قصد سے اکثر ذہول ہو جاتا ہے۔ پس ہاجس (اس ذہول کی حالت میں) اکثر خاطر اور اور حدیث النفس کی طرف (بلا قصد) منجر ہو جاتا ہے۔ سو اس (خاطر اور حدیث النفس) مواخذہ ہونا کلیاتِ شرع کے خلاف نہیں (کیوں کہ یہ بایں معنی اختیاری ہے کہ کہ اس کا دفع اختیاری تھا۔ جب دفع نہ کیا تو بقا اختیاری ہوا اور اس بنا پر کسی امت کا اس کا مکلّف ہونا کلیتِ شرعیہ کے خلاف نہ تھا) لیکن رحمتِ الٰہیہ نے اس امت کو یہ خصوصیت عطا فرمائی کہ اس درجہ کو معاف کر دیا اصر و اغلال (بوجھ اور طوق یعنی احکامِ شدیدہ) کو جو امم سابقہ پر

تھے،اس امت سے ہلکا کردیا۔پس یہ مرتبہ اختیاری ہے لیکن اس میں شدت تھی اس لئے اصر واغلال کی ایک فرد تھی۔باقی رہا عزم تو ہا جس اس کی طرف اس طرح سے مفضی نہیں ہوتا،بل کہ وہ قصد مستقل سے پیدا ہوتا ہے۔پس یہ فرق ہے عزم میں اور حدیث النفس میں۔تو مدار عفو وہ اِفضا ہوا جو ذہول کے سبب ہو اور مدار مواخذہ عزم مستقل ہوا۔''(بوادر النوادر جلد۲ص ۲۱۷تا۲۲۳)

''تصفیۃ العقائد''میں مولانا نانوتویؒ نے''خلافِ عقل''کے متعلق ایک اصولی گفتگو،اور کی ہے،فرماتے ہیں:''خارج ازعقل ہونے کے اگر یہ معنی ہیں کہ(عمل کرنے والے۔ف)عامل کی عقل میں اُس کی اسرار ومصالح اور منافع اور علل نہ آئیں،تو یہ(معنی۔ف)تو سراسر غلط ہیں۔اور(خارج ازعقل ہونے کے۔ف)اگر یہ معنی ہیں کہ عقل اُس کے مخالف تجویز کرتی ہے،تو اگرچہ اس کے امکان میں کلام نہیں ہوسکتا،خاص کر اُن لوگوں کے مشرب کے موافق جو علتِ حُسن وقُبح،امر ونہی کے سوا اور کسی صفتِ ذاتی احکام کو کہتے ہیں۔(یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ عقل اُس حکم کے علاوہ کوئی بات تجویز کرے۔ف)لیکن واقع میں خدا کی طرف سے ایسا ہوتا نہیں۔''

اسی کو اوپر مولانا تھانویؒ کے بیان میں فرمایا گیا کہ''عقلاً ممتنع ہونا غیر مسلم ہے۔البتہ شرعاً ممتنع ہے۔''

خارج ازعقل ہونے کا مفہوم اور عقلِ سلیم کا معیار:

کتابِ مذکور''تصفیۃ العقائد''میں مولانا نانوتویؒ نے''خلافِ عقل''کے متعلق ایک اور اصولی گفتگو ،بطور تنبیہ کے یہ فرمائی ہے کہ:

''اتنا اور ملحوظ رکھنا چاہئے کہ اِس امر میں تمہاری ہماری عقلوں کا اعتبار نہیں،معقول جو سُجھوائے۔ ﴿فی قلوبھم مرض﴾،امراضِ روحانی کے باعث ایسی طرح فاسد ہوگئے ہوں جیسی قوتِ ذائقہء یرقانی(تو ایسی مریض عقل۔ف)ہرگز قابلِ اعتبار نہیں۔اس کے(یعنی احکام کے اسرار ومصالح سمجھنے اور۔ف)اس کے ادراک کے لئے،اُن کی عقل چاہئے جن کے دل سُجھوائے اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰہَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ(قلبِ سلیم اور عقلِ سلیم کی حامل ہوں اور۔ف)امراضِ روحانی سے ایسی طرح عافیت میں ہوں جیسے مرضِ جسمانی یرقان وغیرہ سے،بحالتِ صحت ہماری آنکھیں اور زبانیں بچی ہوئی ہوتی ہیں۔''(صفیۃ العقائد)

اِس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی،بل کہ ہر کسی کی پیشانی پر تجویزِ خداوندی اور حکمِ الٰہی یعنی نافع ہونا یا مضر ہونا جو اُس شی کی نسبت لکھا ہوا ہے،لکھا دیکھ کر اطلاع کردیتی ہے۔پر ہر عقل کو نہ یہ صفائی ہے کہ

ہر بھلا برا جدا کر دے اور نہ یہ رسائی ہے کہ ہر دور و نزدیک کی باتوں کی خبر دے۔ اِس جگہ عقل کامل چاہئے۔''
(تقریر دل پذیر ص۱۴۴، ۱۴۵)

''عقل کا کام صرف منفعت کو دکھلانا ہے، پھر اس کے بعد اگر اتباع کیا طبیعت کا، تو یہ شخص حیوان ہے اور اگر اتباع کیا عقل کا، تو انسان ہے۔ مگر خود عقل کے بھی حدود ہیں، ورنہ حدود کے آگے غلو کرنے سے، یہ عقل خود سبب ہو جاتی ہے غلبہ حیوانیت کا، اس لئے کہ جو چیز حد سے گزر جاتی ہے، اُس کی حقیقت، اُس کی خاصیت سب بدل جاتے ہیں۔ (ملفوظات جلد۴ ص۸۳)

''امام رازی بہت بڑے عالم اور فلسفی تھے مگر آخر میں ان کی تحقیق یہ تھی

ع۔ نہایۃ اقدام العقول عقال　　　غایۃ سعی العالمین ضلال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا　　　سوی جمعنا فیہ قیل یقال

امام رازی فرماتے ہیں کہ عقل نے بہت ترقی کی مگر ساری ترقی کی انتہا یہ تھی کہ عقل ایک عقال ثابت ہوئی یعنی مانع از حقیقت۔ بڑے بڑے اہل علوم کے علم کا نتیجہ یہ ہوا کہ عقل کی رہبری سے راستہ نظر نہ آیا۔ ساری عمر جو بحث کی، وہ سب قیل وقال ہی تھے۔'' (محاسنِ اسلام ص۱۸۸)

مریض عقلوں کے عقلی استدلال کی ایک مثال:

جنت میں ہمیشہ رہنے پر شبہ کا جواب دیتے ہوئے مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

شبہ: بعض نے خلود پر یہ اشکال کیا ہے کہ عمل متناہی پر ثواب غیر متناہی عقل کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب ماءۃ حاضرہ کے حکیم نے جو کچھ دیا، وہ یہ ہے، فرمایا کہ ''تم بے وقوف ہو۔ انعام چاہے جتنا بھی زیادہ ہو، اُس کو خلافِ عقل کوئی نہیں کہہ سکتا۔''.... نیۃ العملِ خیر من عملہ (جلد۲۱، انفاسِ عیسی حصہ اول)

(۹) صنعتوں کے جاننے کا نام عقل رکھنا:

یہ لوگوں کی غلطی ہے کہ صناعین کو عاقل کہتے ہیں۔ ایک نوتعلیم یافتہ نے ایک ماہواری رسالہ میں اپنے مضمون میں علماء پر یہی اعتراض کیا ہے کہ ان میں عقل معاد تو ہے عقل معاش نہیں، حالانکہ وہ بھی ضروری ہے۔ انہیں چاہئے کہ ہوائی جہاز اور ماٹر بنانا بھی سیکھیں اور سکھائیں۔ میں کہتا ہوں کہ اگر صنعتوں کے جاننے ہی کا نام عقل ہے تو ریل میں سفر کرنے والوں سارے جن میں بڑے بڑے پڑھے لکھے اور عاقل بھی ہوتے ہیں، ذرا پو

چھئے کہ انجن کس طرح چلایا جاتا ہے اور اس کے کل پرزوں کی کیا حقیقت ہے۔ اس میں سے باستثناءِ شاذ کوئی بھی ایسا نہ نکلے گا کہ اس کی پوری واقفیت رکھتا ہو۔ حالانکہ اس سے نفع سب اٹھا رہے ہیں۔ تو کیا یہ سب پاگل ہیں، ان میں کوئی عاقل ہی نہیں؟ اور کیا صرف ڈرائیور ہی عاقل ہے جو ایک ادنیٰ تنخواہ دار اور ذلیل و خوار ملازم ہے؟ کل پرزوں کی حقیقت تو شائد وائسرائے کو بھی معلوم نہ ہو۔ تو کیا اس نو تعلیم یافتہ کے نزدیک وہ بھی عاقل نہیں؟ اگر وہ عاقل نہیں، تو اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ گورنمنٹ بھی عاقل نہیں جو ایک غیر عاقل کو اتنی بڑی تنخواہ دے رہی ہے۔ پس جس طرح صنعتیں نہ جاننے کی وجہ سے وائسرائے کو کم عاقل نہیں کہا جاتا، اسی طرح علماء کو بھی نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں میں خود ان صنعتوں کے سیکھنے اور دنیوی ترقی کرنے کا مخالف نہیں۔ اگر ترقی کریں، اجازت ہے شریعت میں۔ منع کون کرتا ہے؟ باقی یہ نہ کمال ہے نہ نقص، ایک مستقل چیز ہے اور مباح ہے۔ جس کو مناسبت ہو کرے، بل کہ اگر اچھی نیت سے ہو، ہم اس کو مستحب کہتے ہیں، لیکن یہ ہمارا منصبی فرض نہیں کہ ہم اس کی ترغیب دیں۔ یہی کافی ہے کہ منع نہ کریں۔... علماء کی ذمے داری دنیاداری دنیا کمانے کی تعلیم وترغیب دینا نہیں، لیکن اس کے آداب بتانا ہے۔ دنیا کمانے سے وہ منع نہیں کرتے۔ دنیا کماؤ لیکن اس طرح کہ دین محفوظ رہے۔... دنیا اور دین دو مختلف شعبے ہیں۔ علماء براہِ راست دین کی تعلیم کے لئے ہیں۔ رہی دنیا، اس کے اہلِ دنیا خود ذمے دار ہیں۔ ((ملفوظات حکیم الامت: ج۱۰ص ۲۳۳-۲۳۴، نیز دیکھئے ص ۲۱۹))

لیکن عقل کی یہ جو دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں، عقلِ معاش اور عقلِ معاد، اور پھر علماء میں عقل معاش کی کمی نکالی جاتی ہے، تو اس کے متعلق اہمیت کے ساتھ یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ عقل معاش یعنی ''عقل دنیوی کی قلت نقص نہیں۔ چناں چہ حدیث میں ''قلیل التوفیق خیر من کثیر العقل و العقل فی امر الدنیا مضرۃ و العقل فی امر الدین مسرۃ'' ۔فرمایا گیا ہے،''یعنی تھوڑی توفیق زیادہ عقل سے کافی ہے۔۔۔اور (صرف) امر دنیوی میں عقل، موجبِ مضرت ہے کیوں کہ اس سے انہماک فی تحصیل الدنیا پیدا ہوگا جیسا کفار یا اشباہِ کفار کی حالت دیکھی جاتی ہے۔ اور امر دین میں عقل موجبِ مسرت ہے۔ کیوں کہ اس سے دین حاصل کرے گا جو اصل مسرت ہے۔ اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اہل اللہ کا دنیا کے نشیب وفراز وتدبیرات دقیقہ سے واقف نہ ہونا علامت نقص عِقل نہیں بلکہ کمالِ عقل مقصود ہے۔ ۴

انبیاء اور علمائے محققین کامل العقل ہوتے ہیں: انبیاء اور علمائے محققین کامل العقل ہوتے ہیں گو

تجربے میں اس لیے کمی ہو کہ وہ دنیاوی امور میں منہمک نہیں ہیں۔بعض لوگوں نے اس میں عجیب خلط کر دیا ہے کہ عقل اور تجربہ کو ایک چیز سمجھتے ہیں ان میں فرق نہیں کرتے اور چوں کہ علماء کو تجربہ کار نہیں پاتے اس لیے علماء کو کم عقل اور بے وقوف کہتے ہیں۔حالاں کہ تجربہ دوسری چیز ہے اور عقل دوسری چیز ہے۔تجربہ تکرار مشاہدہ جزئیات کا نام ہے۔مثلاً سقمونیا کو دس مرتبہ آزمایا گیا اس نے اسہال کا فائدہ دیا اس تکرار مشاہدہ سے کہیں گے کہ سقمونیا مسہل ہے اور عقل ایک قوت ہے جو خدائے تعالیٰ نے انسان میں ودیعت کی ہے جس سے کلیات کا ادراک کرتا

ہے...............پس علمائے محققین خواہ تجربہ کار نہ ہوں مگر کامل العقل ہوتے ہیں اور یہی ورثۃ الانبیاء ہیں۔انہی کے متعلق ارشاد و تربیت کا کام ہوتا ہے پس ان کے ساتھ احکام و حِکم دینیہ میں کسی کو حق مزاحمت نہیں ہے۔(ملفوظات حکیم الامت:ج ۲۷-۲۸/ص ۳۹۱-۳۹۲)

انبیاء اور امور عقلیہ:

الم یجدک یتیماً فاوی O و وجدک ضالا فھدی (کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو یتیم نہیں پایا پھر آپ کو ٹھکانہ دیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو شریعت سے بے خبر پایا پھر آپ کو شریعت پر پتہ بتلا دیا) یعنی خدا تعالیٰ نے آپ کو (امور قطعیہ سمعیہ سے) ناواقف پایا پھر خبردار کر دیا یہ قیود میں نے اس لئے بڑھائیں کہ امور عقلیہ کے علم میں انبیاء علیہم السلام بدو فطرت ہی سے کامل ہوتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام عقل میں سب لوگوں سے بڑھے ہوئے ہیں اور یہ محض دعویٰ ہی نہیں بلکہ ہر زمانہ کے عقلاء کو یہ بات تسلیم کرنا پڑی ہے کہ واقعی انبیاء علیہم السلام کامل العقل ہوتے ہیں پس آپ امور عقلیہ سے کسی وقت ناواقف نہ تھے۔البتہ وہ علوم جو عقل کے ادراک سے باہر ہیں جیسے بعض صفات واجب،احوال جنت و نار و معاد اور عبادات وغیرہ،ان سے قبل از وحی آپ بے خبر تھے وحی کے بعد خبردار ہوئے اور بعض امور عقلیہ ظنیہ میں گو قبل از وحی بھی آپ کو علم حاصل تھا مگر ظنی تھا پھر وحی سے ان کی تاکید کر دی گئی تاکہ وحی سے وہ علم قطعی ہو جائے کیوں کہ عقل سے بلا واسطہ جو علوم حاصل ہوتے ہیں ان میں خلط وہم کا اندیشہ رہتا ہے اور وحی میں کسی قسم کا احتمال نہیں اس لئے امور عقلیہ وحی کے بعد زیادہ قطعی ہو جاتے ہیں۔(اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۳۱۵)

مزید چند اہم اصول:

(۱) مخالفینِ اسلام کے سامنے پہلے اصولِ اسلام کی پاکیزگی ثابت کرنی چاہئے:

مخالفین کے سامنے ہم کو سب سے پہلے اصول اسلام کی پاکیزگی ثابت کرنی چاہئے۔ کیوں کہ اصول عقلی ہوتے ہیں، ان پر عقلی دلائل قائم کر کے خصم کو مجوج کر سکتے ہیں۔... پس سب سے پہلے کفار کے سامنے توحید ورسالت کو ثابت کیا جائے۔ جب وہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت کو تسلیم کر لیں گے تو اس کے بعد جس فرعی مسئلہ کی وہ دلیل مانگیں اس کے جواب میں یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے فلاں ارشاد سے ثابت ہے، خواہ صراحۃً خواہ دلالۃً۔ اس کے بعد اگر وہ یہ کہے کہ یہ حکم عقل کے خلاف ہے، تو ہمارے ذمہ اس کا اثبات ہوگا کہ یہ حکم خلافِ عقل نہیں ہے۔ کیوں کہ خلافِ عقل محال ہوتا ہے یا قبیح۔ اور یہ حکم نہ مستلزِم محال ہے، نہ اِس میں کوئی قبح ہے۔ (یعنی اس میں عقلاً کوئی قباحت نہیں) (محاسنِ اسلام ص ۲۹۹، ۳۰۰)

(۲) مخالفین کے اعتراضات کا جواب کس حد تک دینا چاہئے؟:

''مخالفین کے اعتراضات کا جواب اسی حد تک دینا چاہئے جہاں تک ان کو سوال کا حق ہے۔ اور جو سوال ان کے منصب سے باہر ہو، اس کا جواب نہ دینا چاہئے بلکہ صاف کہہ دینا چاہئے کہ تم کو اس سوال کا کوئی حق نہیں۔ امور دقیقہ کو ان کے سامنے نہ بیان کرنا چاہئے۔

بعض لوگ اس پر تعجب کرتے ہیں کہ وہ بات کون سی ہے جس کو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ آخر ہم بھی تو انسان ہیں۔ اگر باریک بات ہمارے سامنے بیان کی جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس کو نہ سمجھ سکیں۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہی بات ہے تو پھر میں ایک ریاضی داں سے درخواست کرتا ہوں کہ اقلیدس کی کوئی شکل ایک گھس کھودے کو سمجھا دیں جس نے اقلیدس کے مبادی واصولِ موضوعہ کو کبھی سنا بھی نہ ہو۔ یقیناً وہ اقرار کرے گا کہ میں ایسے شخص کو اقلیدس کے اشکال نہیں سمجھا سکتا۔ آخر کیوں؟ کیا وہ انسان نہیں، مگر بات وہی ہے کہ بعض امور کے لئے مبادی اور مقدمات کا سمجھنا ضروری ہوتا ہے۔,,,, اور یہ بالکل موٹی بات ہے مگر حیرت ہے کہ آج کل کے عقلاء کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی۔

بعض احکام کی عقلی حکمت صرف طالب علموں کو بتائی جانی چاہئے:

میرے پاس ایک ماسٹر صاحب آئے تقدیر کے متعلق ایک دقیق سوال مجھ سے کیا۔ میں نے کہا آپ اس کا جواب سمجھ نہیں سکتے۔ بہت دقیق ہے جو آپ کی فہم سے باہر ہے۔ ان کو اس جواب پر حیرت ہوئی۔ اور شائد وہ یہ

نہ سمجھے ہوں کہ مولوی میرے سوال کے جواب پر قادر نہیں، اس لئے میں نے کہا کہ اگر آپ کو اس کا جواب سننے کا شوق ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ کسی طالب علم کو میرے پاس لایا جائے جس کے ذہن میں اس لم کے مقدمات حاضر ہوں جس سے اس سوال کا تعلق ہے وہ مجھ سے یہی سوال کر سکتے ہیں، اس کے سامنے جواب کی تقریر کر دوں گا، آپ بھی سن لیجئے گا، اسوقت آپ کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ آپ اس کا جواب سمجھ سکتے ہیں یا نہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ ہم لوگوں کے پاس اس کا جواب ہے۔''....

مگر آج کل بعض لوگ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ مخالف کی ہر بات کا جواب دیں۔ خواہ اس کا سوال بجا ہو یا بے جا۔ یہ بڑی غلطی ہے، اس طرح تو کبھی گفتگو کا سلسلہ ختم نہ ہوگا۔

پس اگر مخالفین ہم سے یہ کہیں کہ تم کعبہ کی طرف منہ کرتے ہو اس کی عبادت لازم آتی ہے، اس کا جواب دینا ہمارے ذمہ ضروری ہے۔ چنانچہ میں نے چند جوابات دے دئے ہیں کہ ہماری نماز نہ کعبہ کے وجود پر موقوف ہے، نہ اس کی نیت ضروری ہے، نہ اس کی دیواروں کا ہونا ضروری ہے، بلکہ اس کی چھت پر بھی نماز ہو سکتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ ہم اس کی عبادت نہیں کرتے۔ اس کے بعد اگر وہ یہ کہے کہ اچھا پھر تم اس کی طرف منہ کیوں کرتے ہو؟ اس سول کا جواب ان کو نہ دیا جائے گا، بل کہ ہم صاف کہ دیں گے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہم کعبہ کی عبادت نہیں کرتے، تو اس سوال کا آپ کو کوئی حق نہیں۔ یہ ہمارے گھر کی بات ہے، تم گھر والے بن جاؤ، اس وقت تم کو گھر کی باتیں بھی بتا دیں گے۔....

علی ہذا اگر وہ یہ کہیں کہ تم حجر کی تقبیل کر کے (یعنی حجر اسود کا بوسہ لے کر۔ف) اس کی عبادت کرتے ہو۔ اس کا جواب ضرور دیا جائے گا کہ ہم عبادت نہیں کرتے بل کہ محبت سے بوسہ دیتے ہیں۔... اگر وہ یہ کہیں کہ اچھا یہ بتلا دو کہ تم کو حجر اسود سے محبت کیوں ہے؟ اس کا جواب نہ دیا جائے گا بل کہ صاف کہہ دیا جائے گا کہ جس طرح ہم کو آپ سے اس سوال کا حق نہیں کہ آپ کو اپنی بیوی سے محبت کیوں ہے؟ اسی طرح آپ کو اس سوال کا بھی حق نہیں۔ (محاسن اسلام ص ۳۰۷ تا ۳۱۰)

البتہ''طالب علموں کو احکام کے علل ونکات پوچھنے کی اجازت ہے... کیوں کہ طالب علم سمجھ سکتا ہے کہ کون سا موقع سوال کرنے کا ہے اور کون سا نہیں۔ وہ یہ تمیز کر سکتا ہے چنان چہ طالب علم یہ سوال کبھی نہ کرے گا کہ نماز پانچ وقت کی کیوں ہے؟ ہاں یہ پوچھے گا کہ قعدہ اخیرہ فرض کیوں ہے؟ کیوں کہ یہ بحث علمی ہے، اجتہادی

مسئلہ ہے۔عوام کواس کی بھی اجازت نہیں۔... پھراسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہر طالب علم کو بھی بتلا دینا ٹھیک نہیں۔طلبہ میں سے جو محقق ہوں صرف ان کو بتلائے۔'' چنانچہ مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ'' کا یہ مقولہ ہے کہ ہر طالب علمے کہ چوں و چرانہ کند اورا در چراگاہ باید فرستاد۔ میرے ہی سامنے ان کا یہ معاملہ بھی ہے کہ ایک طالب علم نے مولانا سے پوچھا تھا کہ ایامِ حیض میں نماز روزہ دونوں کی ممانعت ہے۔پھر پاک ہونے کے بعد نماز کی تو قضا نہیں اور روزہ کی قضا لازم ہے۔اس میں کیا حکمت ہے؟ فرمایا حکمت یہ ہے کہ اگر اس پر عمل نہ کروگے تو اتنی جوتیاں لگیں گی کہ سر گنجا ہوجائے گا۔سر کے بال اڑ جائیں گے۔اس جواب کی وجہ یہ تھی کہ سائل مہمل تھا۔اس کو بتلانا مضر تھا۔... مہمل ہونے کا ایک واقعہ سنئے! ایک روز جلالین کی عبارت پڑھی۔آیت یہ تھی حَمَلْنٰکُمْ فِی الْجَارِیَۃِ ترجمہ تو اس کا یہ ہے،ہم نے سوار کیا تم کو کشتی میں مگر آپ نے یوں ترجمہ کیا ہم نے حاملہ بنایا تم کو لونڈی میں۔... ظاہر بات ہے کہ ایسا مہمل شخص نماز اور روزے کا فرق کیا سمجھے گا۔؟ پس چوں کہ یہ سائل مہمل تھا اس لئے اس کو یہ جواب دیا اور دوسری مجلس میں سمجھدار لوگوں کے سامنے فرق بھی بیان کر دیا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے محاسنِ اسلام ص ۱۸۹ تا ۱۹۱)

(۴) تبدیلِ حجت ممنوع ہے،لیکن خاص ضرورت کے تحت درست ہے:

''ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف انتقال جائز نہیں۔کیوں کہ یہ ایک مسئلہ عقلیہ ضرور یہ ہے، ...اب سوال یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی حجت کیوں بدلی۔اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایک دلیل سے دوسری دلیل لی طرف انتقال اپنی مصلحت سے ممنوع اور مخاب کی مصلحت سے جائز ہے' جب کہ بلادت فہم کی وجہ سے دلیل اول کو نہ سمجھ سکے۔ بل کہ جہاں سمجھانا مقصود ہو وہاں ایسا کرنا واجب ہے۔نمرود احمق تھا،وہ سمجھا نہیں کہ احیاء واماتت کے معنی ایجاد حیات وایقاع موت کے ہیں۔اور ابقاءِ حی کو احیا نہیں کہتے نہ قتل کو اماتت کہتے ہیں۔,,,. آپ نے دیکھا کہ مخاطب بڑا ہی کور مغز ہے'' ورنہ.. ''ابراہیم علیہ السلام یہ کہ سکتے تھے کہ ازہاقِ روح تیری قدرت میں نہیں۔تیرا کام صرف گردن جدا کر دینا تھا،اس کے بعد روح کا نکل جانا عادۃ اللہ کے موافق ہوا۔تیرا اس میں کچھ دخل نہیں کیوں کہ قاعدہ عقلیہ ہے القدرۃ تتعلق بالضدین کہ قدرت ضدین کے ساتھ متعلق ہوا کرتی ہے۔جو شخص جان نکالنے پر قادر ہوگا،وہ اس کے روکنے پر بھی ضرور قادر ہوگا۔'پس تفریقِ گردن کے بعد،اگر زہوقِ روح تیرے اختیار سے تھا،تو اس پر بھی تجھ کو قدرت ہونی چاہئے کہ ایک شخص کی گردن جدا کر کے

اس کی جان کو نہ نکلنے دے۔ اگر تو اس پر قادر ہے کہ گردن کاٹنے کے بعد جان کو روک لے اور نہ نکلنے دے تو ایسا بھی کر دکھا۔ اس کا جواب اس کے پاس ہرگز کچھ نہ تھا۔ پس ابراہیم علیہ السلام کی پہلی دلیل کمزور نہ تھی، اور نہ اس کی کمزوری کی وجہ سے آپ نے دوسری دلیل کی طرف انتقال کیا تھا، بل کہ محض اس وجہ سے انتقال کیا کہ پہلی دلیل کے سمجھنے کی اس کور مغز سے امید نہ تھی۔ (اشرف التفاسیر جلد ۱ ص ۲۱۶ تا ۲۲۰)

عقلی استدلال صحیح جگہ استعمال نہ کرنے کی خرابی:

اِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا کے تحت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں ''آج کل عقل پرستی کا بہت زور ہے لیکن افسوس ہے کہ اس عقل کو دین کے اندر نہیں صرف کیا جاتا۔ آپ مصلحت کی وجہ سے ایک شی کو جائز کہتے ہیں اور میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس میں یہ مصلحت مضمر تھی اسی واسطے تو ضرورت ممانعت کی ہوئی۔ کیوں کہ جس میں کوئی مصلحت نہ ہوئی اس کے منع کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتے منع ہمیشہ اسی امر کو کیا جاتا ہے جس میں کچھ مصلحت بھی ہو جس کے سبب سے اس کے کرنے کی رغبت ہو، مگر اس میں مفاسد دقیق ہوتے ہیں کہ ان مفاسد تک ہماری عقل نہیں پہنچتی۔ پس گناہ ایسا ہی ہے کہ اس میں کوئی مصلحت باعث علی الفعل ہوتی ہے اور وقوع اس کا ہمیشہ اسی مصلحت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اگر یہ نہ ہوتا تو منع کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی کیوں کہ اس کو تو ہر ذی ہوش شخص واجب الترک سمجھتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مصلحت گناہ کے منافی نہیں ہے۔... اِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) سے معلوم ہوا کہ گناہ میں مصلحت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ شراب کے اندر قوت اور یہ کہ شرابی سیر چشم ہو جاتا ہے، بخل جاتا رہتا ہے۔... اور میسر میں اگر جیت ہو تب تو حصولِ مال اور اگر ہار ہو تو مال سے بے رغبتی ہو جانا۔ پس گناہ میں بعض اوقات امر محمود کا منضم ہو جانا بعید نہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ گناہ گناہ نہ رہے۔ اسی طرح جی بھر کر گناہ کرنا، اگر اس میں یہ مصلحت ہو بھی کہ وہ سبب توبہ اور اطاعت ہو جائے تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ گناہ گناہ نہ رہے۔'' (اشرف بالتفاسیر جلد ۱ ص ۲۰۴)

افادات

عقل کے معنی اور تشریح

عقل کے معنی لغت میں روکنے والا ہیں۔اسی سے عقال رسی کو کہتے ہیں کہ وہ جانور کو بھاگنے سے روکتی ہے تو عقل کا حاصل یہ ہوا کہ وہ ایک ایسی قوت مدرکہ ہے جو مضرت سے روکتی ہے اب یہ دیکھنا چاہئے کہ مضرت کیا چیز ہے اور منفعت کیا چیز ہے سو اصل میں مضرت کی بھی مختلف قسمیں ہیں اور منفعت کی بھی کیونکہ ہر منفعت میں کچھ نہ کچھ مضرّت بھی ہے اور ہر مضرت میں کچھ نہ کچھ منفعت بھی ہے۔اب عقل کا یہ کام ہے کہ وہ یہ بتادیتی ہے کہ کہاں منفعت کا پہلو غالب ہے۔اور کہاں مضرت کا مثلاً ایک شخص کو بہت شدت کی پیاس لگی ہوتی ہے حلق خشک ہوا جاتا ہے دم نکلا جاتا ہے ایسے وقت اس کے پاس صرف دودھ ہے مگر ایسا دودھ ہے جس میں کچھ سانپ بھی پی گیا ہے۔جس کی وجہ سے زہریلا ہوگیا ہے۔اب بعض دوست تو یہ کہتے ہیں کہ میاں دودھ پی بھی لو تمہارا حلق تو تر ہوجائے گا اور پیاس تو بجھ جائے گی اور بعض کہتے ہیں میاں اسے ہرگز نہ پینا کیوں کہ اس میں زہر ہے۔اس وقت تو حلق تر ہوجائے گا مگر پھر حیات ہی منقطع ہوجائے گی۔اس وقت عقل یہ فیصلہ کرے گی کہ گو دودھ پی لینے میں قدرے منفعت بھی ہے مگر یہ منفعت معتد بہا نہیں اس لئے نہیں پینا چاہئے۔الغرض منفعت قابل اعتبار وہ ہے جو ضرر پر غالب ہو اسی طرح ضرر قابل اعتبار وہ ہے جو نفع پر غالب ہو۔ایک مقدمہ تو یہ ہوا دوسرا مقدمہ اس کے ساتھ اور ملایئے کہ دنیا کی منفعت سے آخرت کی منفعت بڑھی ہوئی ہے۔اور دنیا کی مضرت سے آخرت کی مضرت بڑھی ہوئی ہے۔دنیا کی منفعت ومضرت آخرت کی منفعت ومضرت کے آگے

کوئی چیز نہیں۔ ان دونوں مقدموں کے ملانے کے بعد عقل یہی فتویٰ دے گی کہ جس کام میں دنیا کی منفعت ہو مگر آخرت کی مضرت ہو، ایسی منفعت کو چھوڑ کر آخرت کی مضرت سے بچنے کا اہتمام کرنا چاہئے۔ اسی طرح کسی کام میں دنیا کی مضرت ہو اور آخرت کی منفعت ہو تو عقل یہ کہے گی کہ اس چھوٹی سی مضرت کو بڑی منفعت کے لئے گوارہ کرنا چاہئے۔ بس یہ ہے اصلی عقل مگر آج کل لوگوں نے دنیا کمانے کا نام عقل رکھ لیا ہے۔ اگر اسی کا نام عقل ہے تو فرعون سب سے بڑا عاقل ہوگا۔ مگر اس کا جاہل اور احمق ہونا تمام مسلمانوں کو مسلم ہے۔

(الامتحان ص۴، اشرف الجواب ص ٦٢١)

عقل ہماری اتنی خیر خواہ نہیں ہے جتنی شریعت خیر خواہ ہے:

آج کل ہر بات میں عقل پرستی کا زور ہے ہر معاملہ میں اسی کو فیصلہ کے لئے حکم بنایا جاتا ہے حتیٰ کہ شرعیات میں بھی اور شرعیات میں سے معاد میں بھی اور پھر عقل بھی کون سی وہ جو دنیا کے معاملات میں بھی ٹھوکریں کھاتی پھرتی ہے۔ تعجب ہے کہ اس کو حکم بنایا گیا ہے، ایسے عظیم فیصلہ کے لئے اور تمنّا کی جاتی ہے کہ اگر عقل کے موافق احکام ہوتے تو خوب ہوتا۔ لیکن میں دعوے سے کہتا ہوں کہ بڑی مصیبت ہوتی کیوں کہ اگر غور کرکے دیکھا جاوے تو عقل ہماری اتنی خیر خواہ نہیں ہے جتنی شریعت خیر خواہ ہے۔ دیکھئے اسی مقام پر عقل کا فتویٰ تو یہ ہے کہ استحضار تصدیق دواماً ضروری ہو۔ ایک ساعت بھی غفلت جائز نہ ہو........ غرض غلبہ حال جو اقتضا ہے کہ استحضار دواماً ہو عقل کا بھی وہی اقتضا ہے تو اگر شریعت مقدسہ نہ ہوتی اور محض عقل ہی حاکم ہوتی تو وہ سب کو عاصی قرار دیتی۔ شریعت مقدسہ نے یہ رحمت فرمائی کہ آپ کے ذہول کی اجازت دے دی۔ اور عدم تصدیق کو بھی جب کہ تکذیب نہ ہو تصدیق کا قائم مقام کر دیا۔ اب بتایئے عقل زیادہ خیر خواہ ہوئی، یا شریعت مقدسہ۔ یہ تو ان عقل پرستوں کو خطاب تھا جن پر سائنس کا غلبہ ہے۔ اور عقل کو شرع پر ترجیح دیتے ہیں۔

(آثار العبادۃ ص ٦، اشرف الجواب ص ٥٤٦)

عقل پنشن کو جائز نہیں رکھتی:

ہر مسلمان جو نماز روزہ کا پابند ہے اس کا ارادہ یہی ہے کہ ہمیشہ نماز پڑھوں گا، ہمیشہ روزہ رکھوں گا خواہ نفس کو کتنا ہی گراں ہو۔ اب یہ حق تعالیٰ کی رحمت ہے کہ وہ بعد میں منازعت کو باقی نہیں رکھتے مگر چوں کہ بندہ نے ہمیشہ کے لئے اس منازعت کا مقابلہ کرنے کا ارادہ کر لیا ہے اس واسطے اس کو زوال منازعت کے بعد بھی

بوجہ نیت ودوام کے وہی ثواب ملتا ہے جو منازعت کے ساتھ ثواب ملتا تو جیسے مشی کو فعل اختیاری اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ابتدا میں اختیار وارادہ کی ضرورت ہے گو بعد میں ضرورت نہیں رہتی اسی طرح یہاں بھی گو بعد میں منازعت نہیں رہتی مگر چوں کہ ابتدا میں منازعت کی مخالفت کی ضرورت تھی اس لئے انتہا تک اس مخالفتِ منازعت کو حکماً مستمر قرار دیا جائے گا اور یہاں سے پتہ لگتا ہے حق تعالیٰ کی رحمت کا۔ ورنہ عقل کا مقتضا یہ ہے کہ جب منازعت ختم ہوجائے اور عبادت میں لذت وحظ پیدا ہوجائے تو اس شخص کو اجر نہ ملے کیوں کہ اب طاعت مع الابتلاء نہیں ہے اس وقت عقل کہتی ہے کہ یہ شخص اجر کا مستحق نہیں مگر حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تجھے ہمارے بندہ سے محبت نہیں ہے ہم اس کو منازعت ہی کا اجر دیں گے گو اب محنت کچھ نہیں رہی مگر اب ہم اس کو پنشن دیں گے لیکن عقل پنشن کو جائز نہیں کرتی۔ (اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۱۷۸ بحوالہ اشرف الجواب ص ۲۶۴، ۲۶۵)

میں کہا کرتا ہوں کہ نہ تو بالکل قطع نظر چاہئے عقل سے اور نہ بالکل مدار عقل پر چاہئے۔

(ملفوظات جلد ۲۰ حسن العزیز جلد چہارم ص ۱۷۳ تا ۱۷۴)

عقل باندی ہے، شریعت سلطان ہے، بس عقل کی تائید سے شریعت کی بات کو ماننا ایسا ہے جیسے غلام کی جی ہاں، جی ہاں کو سن کر بادشاہ کی بات مانی جاوے، اور اس کا حماقت ہونا ظاہر ہے۔ بادشاہ کی بات خود حجت ہے، غلام کی تصدیق سے اس کو حجت سمجھنا سراسر حماقت ہے۔

(ملفوظات حکیم الامت: ج ۲۳، کمالات اشرفیہ: ص ۱۳۶، ۱۳۷) مرقومہ ۲۱/رجب ۱۴۳۰ھ

پس علمائے محققین خواہ تجربہ کار نہ ہوں مگر کامل العقل ہوتے ہیں اور یہی ورثۃ الانبیاء ہیں۔ انہی کے متعلق ارشاد وتربیت کا کام ہوتا ہے پس ان کے ساتھ احکام وحِکم دینیہ میں کسی کو حق مزاحمت نہیں ہے۔

(ملفوظات حکیم الامت: ج ۲۷-۲۸/ص ۳۹۱-۳۹۲)

آج کل کا فلسفہ تو عجیب چیز ہے۔ لوگوں نے اس کا نام ترقی رکھا ہے۔ حالاں کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ دل میں خودی اور خود رائی پیدا ہوجاتی ہے اور آپ ہی آپ حقیقت کا دعوی کرنے لگتے ہیں۔ آج کل کے فلسفیوں کی سمجھ ایسی موٹی ہوتی ہے کہ ذرا ذرا سی بات نہیں سمجھتے اور خود سمجھتے نہیں اور دوسرے کی سنتے نہیں۔ اور اپنے ہی آپ کو عقلمند سمجھتے ہیں۔ (حالاں کہ) عقل سے جو کام لینے کا ہے وہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ پر اعتماد، انقیاد کا اپنے کو مکلّف سمجھ لے اور وحی کا اتباع کرے۔ (ملفوظات حکیم الامت: ج ۲۳، کمالات اشرفیہ: ص ۹۶)

(لیکن) آج کل ایک مرض تو ان جدید تعلیم یافتوں میں خاص طور پر پھیل گیا ہے وہ یہ کہ احکام کی لم اور اسرار معلوم کرنے کے لئے ہر وقت پیچھے پڑے رہتے ہیں جس کا منشا یا حاصل احکام کا اتباع چھوڑ کر اپنی رائے اور عقل کا اتباع ہے۔ اگر کوئی حکم عقل میں آ گیا اور رائے کے موافق ہوا تو وہ بھی عمل کے درجہ میں نہیں بلکہ تسلیم کے درجہ میں قبول کر لیا۔ ورنہ صاف انکار۔ یہ دروازہ احکام کے حِکَم ومصالح دریافت کرنے کا نیچریوں کی بدولت کھلا ہے اور وہ ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں حالانکہ وہ کسوٹی ہی کھوٹی ہے۔ غرض اس سے بہت ہی بچنا چاہئے۔ یہ نہایت ہی گستاخانہ طرز ہے۔ (ملفوظات ج۵ ص۱۱۸)

قدیم معتزلیوں اور موجودہ نیچریوں کا عقیدہ ایک ہی ہے:

خواجہ صاحب (عزیز الحسن مجذوب غوریؒ) نے عرض کیا کہ معتزلیوں کا عقیدہ کیا ہے فرمایا ایسا ہی عقیدہ ہے جیسے آج کل کے نیچریوں کا عقیدہ ہے کہ جو بات عقل میں آ گئی اس کو مان لیا جو نہ آئی انکار کر دیا۔ یہ انگریزی کے نیچری ہیں اور معتزلی عربی نیچری تھے۔ (ملفوظات ج۴ ص۲۴۳)

ایک خبط اس انگریزی طبقہ میں اکثر یہ ہو جاتا ہے کہ پڑھتے تو ہیں انگریزی اور دخل دیتے ہیں دین میں۔ (ملفوظات جلد۵-الافاضات الیومیۃ ۵ ص۲۳)

غلطی (۲) تخمین واستقراء کو دلیلِ عقلی سمجھنا:

اس کا خیال زیادہ رکھنا چاہیے کہ کبھی بھی ظنی مدعی کو اپنے تخمینی مقدمات کی وجہ سے قطعی نہ سمجھے اس میں بڑا خطرہ ہے۔ وہ خطرہ امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ قربِ موت کے وقت جو مشاہدہ ہوتا ہے اس میں بعض امور ایسے ہوتے ہیں جو حقیقت میں ظنی تھے اور اس نے اپنے تخمینی مقدمات کی وجہ سے یقینی خیال کر رکھے تھے وہاں غلط ثابت ہوں گے تو شیطان یہ شبہ ڈالے گا کہ تمہارے باقی عقائد بھی ایسے ہی غلط ہوں گے اور وہاں چوں کہ وقت ضیق ہوگا اور احاطہ علوم کا مشکل ہوگا اس لئے عقائد میں بھی شبہات ہونے لگیں گے اور ان شبہات کی حالت میں موت آ جائے گی اور یہ کفر ہے۔ اسی لئے اہل علم کو ظنیات میں تخمینی مقدمات نہیں لینا چاہیے۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۶ الکلام الحسن ص ۳۷۵)

غلطی (۳) فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا:

احکام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک اصول (۲) دوسرے فروع۔ اور مذہب کا اصل مدار درحقیقت اصول ہی ہیں۔ پس اصول کو مدلل بدلائل عقلیہ ونقلیہ ہونا چاہئے ...... اصول سے مراد توحید ر، سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حقیقت کلام اللہ... اور فروع کیلئے بھی اگرچہ نفس الامر میں دلائل عقلیہ اور اس میں اسرار ہیں لیکن ہم کو ان اسرار پر مطلع نہیں کیا گیا...... فروع کیلئے اسی قدر کافی ہے کہ خدا تعالی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اس حکم کو نازل فرمایا اور آپ نے اس کی تبلیغ فرمائی اور اگر کسی فرع کی دلیل عقلی منکشف ہو جائے تو یہ تبرع محض ہے..... اگر ہم کسی کو بادشاہ مان لیں تو پھر اس کے سب قوانین پر عمل کرنا ضروری ہوگا اس میں اس کا انتظار نہ کیا جائے گا کہ ہر قانون کی لم (وجہ، ریزن) علیحدہ علیحدہ ہم کو معلوم ہو۔ بلکہ اگر کسی مقدمہ میں مثلاً جج کچھ فیصلہ کردے اور مدعا علیہ صرف علت قانون معلوم نہ ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کوتاہی کرے تو وہ مجرم اور سزا کا مستحق سمجھا جائے گا۔ اسی طرح قوانین الٰہیہ میں سمجھنا چاہئے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ کسی شخص کو شرعیات کی لم دریافت کرنے کا منصب نہیں اور اگر کوئی پوچھے بھی تو علماء کو جواب میں یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ہم واضع احکام نہیں ہیں جو علت جاننا ضروری ہو بلکہ عالم قانون ہیں جس میں علت جاننا لازم نہیں، جیسے وکلاء کہ عالم قانون ہوتے ہیں۔ ان کو قانون کی علت اور لم کا معلوم ہونا ضروری نہیں نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں۔ تو اگر ان سے کوئی قانون کی علت دریافت کرنے لگے تو وہ یہ کہہ کر چھوٹ جائیں گے کہ ہم عالم قانون ہیں، واضع قانون نہیں اور قوانین کی علت واضعان قانون سے دریافت کیجئے۔ اسی طرح سے علماء واضعان قانون نہیں بلکہ محض عالمان قانون ہیں۔ واضع قانون حق تعالی ہیں۔ تو علماء سے قوانین کی علت اور لم دریافت کرنا بھی سخت غلطی ہے۔ اور علماء کو بھی نہ چاہئے کہ وہ بالکل تابع بن کر عِلل بیان کرنا شروع کر دیں، کیوں کہ ایسا کرنے سے اس مفسدہ کا فتح باب ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ہر جگہ علت کا بیان کرنا بھی ممکن نہیں۔ کسی جگہ تو ضرور خاموش ہونا پڑیگا۔ مثلاً اگر کوئی پوچھنے لگے کہ مغرب کے وقت تین رکعت کیوں مقرر ہوئی اور حج ذی الحجہ میں کیوں مقرر ہوا تو ہم کیا جواب دیں گے، یا کوئی پوچھنے لگے کہ نماز پانچ ہی کیوں مقرر ہوئی تو ہمارے پاس کیا معقول جواب ہے۔ تو جب کہ کسی نہ کسی جگہ پہنچ کر اس قاعدے سے کام لینا پڑے گا تو پہلے ہی سے اس سے کیوں نہ منتفع ہوں۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳ - مقالات حکمت جلد ۲ ص ۳۵ تا ۳۶)

ایک ندوی مولوی صاحب نے ایک کتاب جس کا نام صحیح یاد نہیں میرے دیکھنے کو بھیجی تھی جو انہوں نے خود لکھی تھی اس میں ایک مقالہ مجھ کو بہت پسند آیا لکھا تھا کہ اس کی کوشش کرنا کہ نقلیات کو معقولات پر منطبق کریں اور دلائل عقلیہ سے ثابت کریں۔ یہ سخت غلطی ہے کیوں کہ مذہب ایمان اور انقیاد محض کا نام ہے اس میں رضا وتسلیم کے سوا کچھ نہیں اور معقولات میں دلائل عقلیہ اور نظریہ کی ضرورت ہے۔ مگر اس میں انہوں نے دلیل عقلی کے غیر ضروری ہونے کی کوئی تفصیل نہ لکھی تھی جس سے ہر مذہب والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میرا مذہب حق ہے کیوں کہ اب دلیل عقلی کی تو حاجت ہی نہیں رہی بس ندوہ اور دیوبند میں یہی تو ایک فرق ہے، اب یہاں اہل دیوبند کی ضرورت ہے وہ یہ کہیں گے کہ اس کے ساتھ یوں اور لکھا جاتا ہے کہ واقعی فروع میں تو ایسا ہی ہونا چاہیے ان میں دلائل عقلیہ نظریہ کی ضرورت نہیں لیکن اصول میں دلائل عقلیہ کی ضرورت ہے۔ خدا کا خدا اور رسول کا رسول ہونا ہم دلائل عقلیہ سے ثابت کر دیں گے لیکن فروع میں تفویض محض ہوگی۔ اور اہل مذاہب باطلہ اپنے اصول پر دلیل عقلی صحیح قائم نہیں کر سکتے۔ (ملفوظات جلد ۱۱، حسن العزیز ج ۲، جدید ملفوظات: ص ۱۱۸ تا ۱۱۹)

دلائل عقلی ایسے ہونے چاہئیں کہ ان کا کوئی جز بھی اقناعی نہ ہو ورنہ وہ دلائل عقلی نہ رہے نگے اور اس سے یہ خرابی پیدا ہوگی کہ دوسرے لوگ یہ سمجھیں گے کہ اہل اسلام کے پاس صرف اسی قسم کے دلائل ہیں۔

(ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۳، مقالات حکمت ج ۲ ص ۶۴)

غلطی (۴) نظیر کو ثبوت سمجھ کر اس پر اکتفاء کرنا اور باوجود دلیل قائم ہونے کے نظیر کا مطالبہ کرنا:

(کلی حیثیت سے اس کی وضاحت اصول موضوعہ نمبر ۶ میں ہے۔ ف)

آج کل تمام شبہات کا حاصل یہ ہے کہ اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اس لئے یہ محال ہے اور جو دعویٰ امکان کا کرتا ہے، وہ اس کی نظیر دکھلائے۔ عجب اندھیر ہے کہ نظیر پر ثبوت شے کو موقوف بتلایا ہے۔ اور جس چیز کی نظیر نہ ملے اس کو خلاف عقل اور محال کہا جاتا ہے لوگوں کو ثبوت کی حقیقت ہی معلوم نہیں۔ نظیر پر ثبوت کو موقوف سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جو صنائع اور عجائبات اس زمانہ میں ایجاد یا مشاہدہ ہوئے ہیں۔ کیا اس زمانہ سے پہلے کسی کے پاس ان کی نظیر تھی اور اگر نہ تھی تو کیا اس وقت یہ خلاف عقل اور محال نہیں اور اگر محال تھیں تو پھر آج ان کا وقوع کیونکر ہوا۔ معلوم ہوا کہ کسی شے کا امکان نظیر کے ملنے پر موقوف نہیں تو خوب سمجھتے کہ کسی دعویٰ کا ثبوت نظیر کے ملنے پر موقوف نہیں۔ بلکہ نظیر تو محض توضیح اور تنویر کے لئے ہوا کرتی ہے۔ مدعی ثبوت کے ذمہ

نظیر کا پیش کرنا ہرگز لازم نہیں خصوصاً ایسے مدعی کے ذمے جو کسی امر کا ثبوت یہ کہہ کر کرتا ہو کہ یہ امر خلاف عادت بطور معجزہ کے واقع ہوا یا قیامت میں خلاف عادت یوں ہوگا اس کے ذمہ تو کسی قاعدہ سے بھی نظیر کا پیش کرنا لازم نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ وہ تو اپنے دعوے میں تصریح کر رہا ہے کہ مدعیٰ بے نظیری کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اگر نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ کسی درجہ میں لازم بھی ہوسکتا ہے تو صرف اس مدعی کے ذمّے ہوسکتا ہے جو اپنے دعوے کو موافق عادت بتلائے۔ اور جو خرق عادت کا مدعی ہو اس سے نظیر کا مطالبہ عجب ہے۔ اب میں آپ کو ثبوت کی حقیقت بتلاتا ہوں۔ جس کے نہ ماننے کی وجہ سے لوگوں کا مذاق ایسا بگڑ گیا ہے کہ آج علماء سے معراج کی نظیر کا سوال ہوتا ہے شق القمر کی نظیر کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس لئے یہ عقلی مسئلہ ہے کہ کسی خبر کا صحیح ہونا یا کسی امر کا واقع ہونا نظیر پر ہرگز موقوف نہیں۔ چنانچہ جن کو عقلیات سے کچھ بھی مس ہے وہ اس کو جانتے ہیں مدعی اگر نظیر بیان کردے تو یہ اس کا تبرع ہے۔ بلکہ ثبوت خبر کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک مخبر بہ کا ممکن ہونا۔ دوسرے مخبر کا صادق ہونا۔ پس ہمارے ذمہ تمام معجزات اور معادیات کے متعلق دو باتوں کا ثابت کرنا ہے۔ ایک یہ کہ وہ فی نفسہٖ ممکن ہوں۔ دوسرے مخبر صادق نے ان کے وقوع کی خبر دی ہو۔ ان دو باتوں کے ثابت کرنے کے بعد کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔ (اشرف الجواب)

غلطی (۵) امورِ ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرنا:

عقلِ سلیم کا معیار:

کتاب ''تصفیۃ العقائد'' میں مولانا نانوتویؒ نے ''خلافِ عقل'' کے متعلق ایک اور اصولی گفتگو، بطور تنبیہ کے یہ فرمائی ہے کہ:

''اتنا اور ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ اِس امر میں تمہاری ہماری عقلوں کا اعتبار نہیں، معقول جو بفحوائے (فی قلوبھم مرض)، امراضِ روحانی کے باعث ایسی طرح فاسد ہوگئے ہوں جیسی قوتِ ذائقہ یرقانی (تو ایسی مریض عقل۔ف) ہرگز قابلِ اعتبار نہیں۔ اس کے (یعنی احکام کے اسرار و مصالح سمجھنے اور۔ف) اس کے ادراک کے لئے، اُن کی عقل چاہیئے جن کے دل بفحوائے اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰہَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ (قلبِ سلیم اور عقلِ سلیم کی حامل ہوں اور۔ف) امراضِ روحانی سے ایسی طرح عافیت میں ہوں جیسے مرضِ جسمانی یرقان وغیرہ سے، بحالتِ صحت ہماری آنکھیں اور زبانیں بچی ہوئی ہوتی ہیں۔'' (صفیۃ العقائد)

اِس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی، بل کہ ہر کسی کی پیشانی پر تجویزِ خداوندی اور حکمِ الٰہی یعنی نافع ہونا یا مضر ہونا جو اُس شی کی نسبت لکھا ہوا ہے، لکھا دیکھ کر اطلاع کر دیتی ہے۔ پر ہر عقل کو نہ یہ صفائی ہے کہ ہر بھلا برا جدا کر دے اور نہ یہ رسائی ہے کہ ہر دور و نزدیک کی باتوں کی خبر دے۔ اِس جگہ عقل کامل چاہئے۔'' (تقریر دل پذیر ص ۱۴۴، ۱۴۵)

غلطی (۶) استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرنا:

امریکہ یا جرمن میں ایک شخص کی بیوی کا انتقال ہوا وہ اس کو بہت چاہتا تھا اس لئے اس کو خیال ہوا کہ دفن سے پہلے اس کا فوٹو لے لیا جائے تا کہ دل بہلانے کا مشغلہ باقی رہے اس نے فوٹو لیا بجائے ایک فوٹو کے پانچ فوٹو آ گئے۔ ایک تو اس کی بیوی کا تھا اور چار اور تھے۔ پھر ان چار میں دو کو تو پہچانا وہ بھی مردہ تھے اور دو کو نہیں پہچانا انہوں نے اس سے یہ تحقیق کی ہے کہ اور روحیں وہاں موجود تھیں، ان کا فوٹو آ گیا ہے مگر نہایت عجیب بات ہے کہ غیر مرئی کا فوٹو آ گیا۔

(استعجاب کی مثال ہے لیکن محض تعجب اور حیرت انگریز ہونے کی وجہ سے کیا انکار جائز ہو گیا اور یہ کہہ دینا روا ہو گا کہ غیر مرئی کا فوٹو نہیں آ سکتا، اصل یہ ہے کہ ایسا ناممکن نہیں بلکہ آنکھوں کو وہ نہیں دکھائی دے رہی تھیں اور بعض آنکھوں کو دکھائی بھی دے جائیں تو بھی کیا حیرت ہے۔ اور کیمرے کی شعاع میں اس کا انعکاس وانعطاف (Reflection اور Refraction) آ جائے تو بھی عدم امکان کی کیا دلیل یعنی محض استبعاد ہے استحالہ نہیں۔ تعجب کا اظہار کرنے کے باوجود حضرت بھی ان منکرین پر احتجاج کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ف)

مگر نہایت عجیب بات ہے کہ غیر مرئی کا فوٹو آ کیسے گیا۔ (اور مزید فرماتے ہیں کہ) دیکھئے یہ چیزیں اہل باطل بھی کر لیتے ہیں اس لئے اہل حق نے کہا ہے کہ اطاعت اللہ و رسول کی ہی اصل چیز ہے۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد اول-الافاضات الیومیہ جلد ا ص ۲۱۱)

روح غیر مادی اور مجرد ہے'' اور مجردات تحیز و تمکن سے بالاتر ہیں

غلطی (۷) عادت اور عقل کو متحد سمجھنا:

اہل سائنس نے عادت کا نام عقل رکھا ہے جو چیز عادت کے خلاف ہوتی ہے اسے عقل کے خلاف کہتے ہیں اور اگر خلاف عقل کے یہ معنی ہیں کہ عقل اس کی کنہ نہ سمجھ سکے تو پھر بہت سے امور موافقۂ عادت بھی عقل کے خلاف ہیں ان کا انکار نہیں کرتے۔ چنانچہ بچہ کا پیدا ہونا ماں کے پیٹ سے عقل اسے کیا سمجھ سکتی ہے، اگر کسی شخص کے کان میں یہ بات کبھی نہ پڑنے پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے، تو اس کے سمجھ میں ہرگز نہ آوے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸-حسن العزیز جلد دوم ص ۳۰۹)

شرائط عادیہ کو شرائط عقلیہ سمجھنا:

عوام تو مسئلہ صفات وذات (باری تعالیٰ۔ف) کی حقیقت کو کیا سمجھیں۔معتزلہ نے باوجود دعوائے علم اور عقل کے بہت سخت غلطی کھائی ہے۔شرائط عادیہ کو شرائط عقلیہ سمجھنے لگے۔مسئلہ رویت میں کہ اس کے لئے جہت ہو اور احاطہ ہو اور مقابلہ ہو۔ یہ تمام شرائط عادیہ رویت کے ہیں۔انہوں نے اس کو شرائط عقلیہ سمجھ رکھا ہے جب وہ (معتزلہ) باوجود دعوائے علم وعقل کے اس کو سمجھ نہ سکے، تو عوام کیا سمجھیں گے۔اسی واسطے عوام اپنی عقل کے اعتبار سے مکلّف ہیں۔اور متکلمین نے اس کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ تمام شرائط عادیہ رویت کے ہیں کہ اور رویت ذات کی ہوگی۔اور علاوہ اس کے صوفیہ کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ وہاں رویت ذاتِ مجردہ کی نہ ہوگی بلکہ کسی تجلی مثالی میں ہوگی اور اس کے لئے جہت اور مقابلہ منع نہیں اور جہت اور مقابلہ تو صرف ذات کے لئے منع ہے۔سو اس کی رویت ہی نہ ہوگی۔اور فرمایا کہ احادیث میں غور کرنے سے صوفیاء کا مذہب اقرب معلوم ہوتا ہے اور فرمایا کہ بہتر تو سب سے سلف کا مذہب ہے کہ انہوں نے ''**ابھموا کما ابھم اللہ تعالیٰ** ''ایمان لاؤ۔اور متکلمین نے اس میں جس قدر تحقیقات کی ہے وہ سب منع کے درجہ میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے گو شکل میں منع کے نہیں مگر مطلب میں منع کے ہیں۔...

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۶ الکلام الحسن ص ۳۷۴)

طبیعت بے شعور کو فاعل ماننا سراسر حماقت ہے

عقلاء میں اب تک اختلاف ہے کہ عقل جوہر مجرد ہے۔یا جوہر مادی ہے اور یہ نفس ناطقہ کے علاوہ کوئی چیز ہے یا خود نفس ہی کا نام عقل ہے۔یہ عقل کا علم ہے پھر اس کو احکام خداوندی میں مزاحمت کا کیا حق ہے جو لوگ عقل کے بہت متبع ہیں وہ ہر وقت بڑے پریشان ہیں ہر چیز کی لم دریافت کرنا چاہتے ہیں مگر بعض جگہ

گاڑی اٹک جاتی ہے اور کوئی بات نہیں بنتی اور جہاں کچھ اسباب وعلل معلوم بھی ہو جاتے ہیں وہ بھی اٹکل اور تخمین سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے پرسوں آندھی آئی تھی میں کہہ رہا تھا کہ عقلاء کے نزدیک اس کے بھی کچھ اسباب ہیں۔ تو یہ لوگ ان اسباب میں تصرف کر کے ذرا اس کو روک تو دیں آخر اور بہت سے اسباب میں یہ تصرف کے مدعی ہیں آندھی کے اسباب میں بھی تو ذرا تصرف کر کے دکھلائیں۔ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسباب اختیاری ہیں یا غیر اختیاری اگر اختیاری ہیں اور قابل تصرف نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ آندھی کا آنا اور اس کا روکنا کسی کے اختیار میں نہیں تو پھر خواہ مخواہ اسباب کا نام کیوں کرتے ہیں۔ موحد کی طرح صاف کیوں نہیں کہہ دیتے کہ حق تعالیٰ کے حکم سے آندھی آتی ہے۔ اسی طرح زلزلہ آتا ہے، اس کے لئے بھی ان کے نزدیک کچھ اسباب ہیں، تو ذرا ان اسباب میں تصرف کر کے زلزلہ کو روک تو دیں۔ زلزلہ تو کیا روکتے جن چیزوں کا ان کو تجربے سے علم بھی ہو چکا ہے ان کی بھی لم معلوم نہیں مثلاً زلزلہ سے کچھ پہلے مقناطیس کی خاصیت جذب زائل ہو جاتی ہے۔ ذرا اس کی لم مجھے کوئی بتلا دے کہ آخر زلزلہ میں اور مقناطیس کی قوت میں تعلق کیا ہے؟ زلزلہ سے اس کی قوت جذب کیوں زائل ہو جاتی ہے کوئی شخص اس کی لم بیان نہیں کر سکتا۔ باقی اٹکل پچو بات گھڑ دینا تو ہر ایک کو آسان ہے۔ لم تو وہ ہے جس کو دل بھی قبول کر لے ورنہ گھڑ گھڑ کے بیان کر دینا کیا مشکل ہے؛ مگر وہ ایسی ہی لم ہوگی جیسے بعض لوگوں نے چیتے کے بدن پر نشانات کی وجہ بتلائی ہے کہ وہ دھوپ میں سایہ دار درخت کے نیچے بیٹھتا تھا۔ اس لئے جہاں دھوپ پڑی وہاں سے سفید ہو گیا جہاں سایہ پڑا وہاں سے سیاہ ہو گیا۔ کیا واہیات ہے بھلا ان سے کوئی پوچھے کہ اس چیتے کے پاس کوئی پرکار تھی کہ ہر روز ایک ہی جگہ میں ٹھیک بیٹھتا تھا اور آہستہ آہستہ دھوپ سے سایہ میں اور سایہ سے دھوپ میں اس طرح ہٹتا تھا کہ بدن پر گول گول ہی نشان پڑیں۔ کوئی نشان مربع یا مستطیل یا مثلث یا مکعب نہ ہو کیا کسی کے دل کو یہ بات لگ سکتی ہے چیتا کیسا ہوا۔ بڑا ماہر انجینئر ہوا مگر ان احمقانہ وجوہ پر یہ لوگ خوش ہیں کہ ہم نے وجہ تو بیان کر دی ہے۔ چاہے وہ ایسی ہی وجہ ہو جیسے ایک شخص نے جاٹ سے کہا تھا کہ جاٹ رے جاٹ تیرے سر پر کھاٹ اس نے کہا شیخ رے شیخ تیرے سر پر کولھو، شیخ نے کہا. واہ قافیہ تو ملا ہی نہیں کہنے لگا قافیہ نہ سہی بوجھ میں تو مریگا۔ ایسے ہی ان کی وجہ ہوتی ہے۔ کہ چاہے جوڑ نہ ہو؛ مگر وجہ ہونی چاہئے یہ ساری خرابی ہے طبیعت بے شعور کو فاعل ماننے کی کیوں کہ یہ لوگ تو کہہ نہیں سکتے کہ یہ نشانات طبیعت نے بلا واسطہ بنا دیئے ہیں کیوں کہ طبیعت میں ارادہ اور شعور ہی نہیں وہ کس

طرح افعال مختلفہ بناتی اس لئے اسباب کا واسطہ مانتے ہیں پھر اٹکل پچو کس لئے کھڑا کر رہے ہیں اور موحد کو کسی جگہ اٹکاؤ نہیں وہ بڑا بےفکر ہے جس بات کی اس سے وجہ پوچھو وہ کہتا ہے کہ خدا نے یوں ہی بنانا چاہا تھا۔ بنا دیا اور گو وہ واحد حقیقی ہے مگر ارادہ کے تعلق کی وجہ سے افعال میں اختلاف ہو گیا۔

الواحد لا یصدر عنه الا الواحد (ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے) کے مغالطہ کا جواب:

اس لئے **الواحد لا یصدر عنه الا الواحد** کے بھی خلاف نہیں کیوں کہ یہ حکم علت موجبہ میں ہے اور حق تعالی ایجاب سے منزہ ہے اور طبیعت میں ارادہ اور شعور ہی نہیں وہ علت موجبہ ہی ہوگی اس لئے اس کی طرف ان افعال کی نسبت نہیں کر سکتے ہائے کیسے ذی شعور کو فاعل مانا۔ اور جس جگہ ان سے کوئی تاویل نہیں بنتی نہ الٹی نہ سیدھی نہ کوئی سبب ظاہری سمجھ میں آتا ہے تو وہاں بھی یہ ظالم خدا کو فاعل نہیں مانتے بلکہ ان مواقع کیلئے بخت و اتفاق کو گھڑ لیا ہے مگر یہ محض نام ہی نام ہے **ان هی الا أسماء سمیتموها انتم و اٰبائکم** کوئی ان سے پوچھے بخت و اتفاق ہے کیا بلا؟ اس میں فاعلیت کی قوت کہاں سے آ گئی اور یہ کیونکر سبب بن گیا۔ پس اس کا کچھ جواب نہیں یہ ہے عقل محض کے ابتک کا نتیجہ جس سے ایسی بےعقلی کی باتیں ماننا پڑتی ہیں موحد کیسے چین میں ہے کہ اس کو دوراز کار باتیں سوچنے کی ضرورت نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سب کا فاعل خدا ہے۔ اس نے جیسا پیدا کرنا چاہا پیدا کر دیا۔ اور اس کو نہ طبیعت کی ضرورت ہے نہ بخت و اتفاق کی اور جہاں ظاہر میں کچھ اسباب کا دخل معلوم بھی ہوتا ہے۔ وہاں وہ کہتا ہے کہ اسباب مؤثر بالذات نہیں ہے۔ بلکہ یا تو مؤثر باذن الخالق ہیں جیسا کہ ایک قول ہے اور یا مؤثر ہی نہیں بلکہ محض علامت ہیں۔ جیسا ایک قول ہے جیسے جھنڈی کا ہلنا ریل کے چلنے کی محض علامت ہے موثر بالذات حق تعالی ہیں اگر وہ ارادہ نہ کریں تو سارے اسباب بیکار پڑے رہیں جیسے ڈرائیور گاڑی کو روکنا نہ چاہے تو ہزاروں سرخ جھنڈیاں بیکار ہوتی ہیں بتلایئے یہ شخص چین میں ہے یا وہ شخص جو کبھی اسباب کو فاعل مانتا ہے۔ کبھی طبیعت کو کبھی بخت و اتفاق کو موحدان اسباب پرستوں کی پریشانی دیکھ یوں کہتا ہے ؎

اربا واحدا ام الف رب　　ادین اذا تقسمن الامور

ترکت اللات والعزی جمیعا　　کذالک یفعل الرجل البصیر

(کیا ایک رب یا ہزاروں رب، کیا ایسا دین جسے حالات و اسباب تقسیم کر دیں؟ ایک صاحب بصیرت

انسان ۔ف) ان سب لات وعزیٰ پر لات مارتا ہے، اور ایک خدا کو فاعل مانتا ہے، اور چھوڑ دو ان خرافات کو اور یہ مذہب اختیار کرو۔

واللہ موحد سے بڑھ کر کوئی چین میں نہیں پھر مشرکین کے بعضے معبود ایسے ہیں کہ ان میں باہم رقابت ہے۔ وہ ایک کی عبادت دوسرے سے چھپا کر کرتے ہیں کہیں وہ یہ معلوم کرلے کہ دوسرے کے پاس بھی جاتا ہے ناخوش نہ ہو جاوے۔(تقلیل الاختلاط مع الانام ص۱۹تا۲۲)

آج کل کے حکماء تو ایسے بدتہذیب ہیں کہ خدا کے بھی منکر ہیں ان کی ایسی مثال ہے جیسے ایک چپراسی اپنے افسر سے تنخواہ لیتا ہو مگر تنخواہ لینے کے بعد کہتا ہے کہ میرا کوئی افسر نہیں نہ مجھے کوئی تنخواہ دیتا ہے۔ بلکہ زمین سے خود بخود روپۓ پیدا ہو جاتے ہیں اور ہوا سے اُڑ کر میرے ہاتھ میں آ جاتے ہیں۔

اگر فطرت سلیمہ ہو تو ایک حکم بھی شریعت کا خلاف فطرت نہیں چونکہ اکثر لوگوں کی فطرت سلیمہ نہیں اس لیے ایسے لوگوں کو وہ احکام فطرت اور عقل کے خلاف معلوم ہوتے ہیں جیسے بخار کے مریض کا ذائقہ فاسد ہو جانے کی وجہ سے اس کو زردہ، پلاؤ، قورمہ، متنجن، فیرنی، بریانی، سب کا ذائقہ برا معلوم ہوتا ہے وہ کسی کو کڑوا، کسی کو پھیکا بتلاتا ہے اور یہی چیزیں کسی تندرست کو کھلائی جائیں وہ ان کو خوش ذائقہ اور عمدہ بتلائے گا۔

(ملفوظات ج۵-الافاضات الیومیہ جلد۵ص۱۴۲)

مولانا روم فرماتے ہیں کہ ہوائے نفسانی حریص ہے یہ توقتی مصلحت کو دیکھتی ہے اور وہی مشورہ دیتی ہے جس میں مصلحتِ وقت ہو برخلاف عقل معاد کے۔ اس کو روز جزا کا خیال رہتا ہے اور وہ چشمہ انجام بیں رکھتی ہے اور اس گل کے لئے خار کی تکلیف برداشت کرتی ہے جو نہ فرسودہ ہوگا نہ خزاں سے گرے گا بلکہ ابداً قائم رہے گا۔

(ملفوظات جلد۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص۳۵۴)

آج کل ایک جماعت پیدا ہو گئی ہے انہوں نے کچھ اصول، درایت کے (عقل کے مطابق ہونے کے) تراشے ہیں اور احادیث کو ان اصول پر منطبق کرتے ہیں، اور عدم انطباق کے وقت حدیث کے معنی میں تحریف کرتے ہیں یا حدیث کا انکار کر دیتے ہیں۔ انہوں نے عقل و درایت کی حکومت کو اس قدر عام مانا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بھی اس کو حاکم بنادیا۔ خوب سمجھ لو کہ اول تو درایت باوجود حاکم ہونے کے خدا تعالیٰ پر حاکم نہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کے آگ نہ جلنے کو خلاف درایت بتلاتے ہیں کہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا اس لیے خدا تعالیٰ نے اس کو

واقع نہیں کیا۔عجب بات ہے کہ تمہاری سمجھ میں نہ آنے سے یہ کیسے لازم آیا کہ اس کا وقوع بھی نہیں ہوا۔درایت خدا تعالیٰ کے قبضے میں ہے،خدا تو درایت کے قبضے میں نہیں۔مولانا روم نے ایسی ہی ایک حکایت لکھی ہے جس میں وجہ درایت کی بھی بتلائی ہے کہ ایک بادشاہ نے بڑی بڑی گھاٹیاں آگ سے بھروا رکھی تھیں۔جو بت پرستی نہ کرتا تھا اس کو آگ میں پھینک دیتا تھا۔ایک موحد عورت آئی اس کے پاس ایک بچہ تھا اس عورت کو کہا تو بت کو سجدہ نہ کرے گی تو اس بچے کو آگ میں پھینک دیں گے اس نے صاف انکار کر دیا چناں چہ اس بچے کو آگ میں پھینک دیا۔اس نے آگ میں سے ماں کو ندا دی:

اندر آ مادر کہ من ایم جا خوشم

گر چہ در صورت میاں آتشم

(ماں اندر آ جاؤ کیوں کہ میں یہاں خوش خوش ہوں۔گو صورت میں آگ کے اندر ہوں)

اندر آ اسرار ابراہیم بیں

کو در آتش یافت ورد و یاسمیں

(اندر آ جاؤ اور ابراہیمؑ کے راز دیکھو جنہوں نے آگ کے اندر گلاب و چنبیلی پائی تھی)

اندر آئید اے مسلماناں ہمہ

غیر عذب دیں عذاب ست آں ہمہ

(اندر آ جاؤ اے سب کے سب مسلمانو! کیوں کہ دین شیریں کے سوا اور تو سب کچھ عذاب ہی ہے)

چناں چہ ماں بھی آگ کے اندر کود پڑی اور مسلمانوں نے گرنا شروع کیا اور سب صحیح و سالم رہے،آخر بادشاہ نے جھلا کر آگ کو خطاب کیا کہ اے آگ تجھ کو کیا ہوا؟ تو آگ نہیں رہی؟ آگ نے جواب دیا۔

گفت آتش من ہمانم آتش

اندر آ تا تو بہ بینی آتشم

(آگ نے کہا میں تو وہی آگ ہوں تو اندر آ جا تا کہ تو میرے جلانے کو دیکھ لے)

طبع من دیگر نہ گشت وعنصرم

تیغ حقم ہم بدستوری برم

(نہ میری طبیعت دوسری ہوئی اور نہ میرا خمیر میں تو حق کی تلوار ہوں۔ اجازت سے کاٹ کرتی ہوں)

مولانا اس کا راز فرماتے ہیں جس میں درایت کی وجہ بتلائی ہے۔

خاک وباد وآب وآتش بندہ اند

بامن وتو مردہ باحق زندہ اند

(مٹی، ہوا، پانی، آگ سب انہی کے بندے ہیں میرے تمہارے سامنے مردہ مگر حق تعالیٰ کے سامنے زندہ ہیں)

پس آگ بیشک فاعل ہے مگر کب تک جب کہ اللہ تعالیٰ اس کو معطل نہ فرماویں اور معطل فرمادیں کسی کام کی نہیں جیسے تحصیل دار حاکم ہے جب تک معطل نہ ہو جب معطل ہو گیا تو جیسے اور ہیں ویسا ہی وہ بھی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو آگ نے نہیں جلایا اس لیے کہ اس کو حکم ہو گیا: **یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراھیم.** (اے آگ! تو ٹھنڈی اور سلامتی بن جا ابراہیمؑ پر)

پس گو یہ ظاہراً خلاف درایت ہے لیکن خود یہ حکم درایت کا کہ **النار محرقة** (آگ جلانے والی ہے) حق تعالیٰ پر تو حجت نہیں۔

اختتامی التماس

سر دست اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے اس کے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے،(۱) اور اضافہ کی گنجائش ہے گویا یہ حصۂ اول ہے اور آیندہ اضافات دوسرے حصص۔ **وافوض امری الی الله ان الله بصیر بالعباد، وصلی الله علی خیر خلقه محمد واله واصحابه الامجاد، الی یوم التناد۔** مرقومہ ۲۱؍رجب ۱۳۳۰ھ مقام تھانہ بھون **صانها الله تعالی عن الفتن۔**

تمت بالخیر (حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ)

وہ تفصیل کتاب ''الانتباہات المفیدۃ'' میں وجہِ تالیف رسالہ کے عنوان کے تحت یہ درج ہے:

''اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتبِ ملحدین ومعترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن کے

تعارض کے بناپر شبہات کیے گئے ہیں جمع کر کے مفصّل اجوبہ بصورت کتاب قلمبند کردے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا اَحق مقصداق ہوجاوے۔'' فخر الاسلام

مجدد متکلم:

☆اوقاف کے متعلق حضرت والا کی خدمت میں تحقیق مسائل کے لئے ایک وفد آیا تھا......جو نو ۹ شخصوں پر مشتمل تھا۔سب انگریزی خواں بڑے بڑے بیرسٹر اور وکلاء تھے......(گفتگو ختم ہونے کے بعد انہوں نے) کہا کہ تمام جگہوں میں علماء سے مسائل میں گفتگو کرتے آرہے ہیں مگر کہیں یہ لطف نہیں آیا اور نہ یہ تحقیقات سنیں۔ہم کو آج تک خبر نہ تھی کہ علماء میں بھی اس دماغ کے لوگ موجود ہیں۔(جلد ۷ص ۳۴۳،۳۴۴)

☆ایک بہت بڑے عالم مناظر بھی ہیں،وہ میری نسبت کہتے تھے کہ تجھ سے بڑا مناظر میں نے نہیں دیکھا۔اور یہ بھی کہتے تھے کہ چاہے خصم عناد کی وجہ سے ساکت نہ ہو مگر تقریر ایسی ہوتی ہے کہ اس سے ٹھکانے کی بات نکل آتی ہے اور حق واضح ہوجاتا ہے۔(الافاضات الیومیہ جلد ۳ص ۱۵۳)

☆مجھے ہر قسم کے لوگوں سے سابقہ پڑتا ہے اس سے اکثروں کی حقیقت معلوم ہوگئی ہے۔(۱)

☆یہاں تو وہ بات کہی جاتی ہے جو اپنے مزدیک قیامت تک نہ ٹلے۔(۲)

☆ملفوظات ایسے وقت پر کام دینے والے ہیں جبکہ بہت سے رہبر بھی کام نہ دے سکیں گے۔(۳)

☆یہ جو میری تالیفات ہیں،یہ اس زمانہ کی طبیعتوں کا لحاظ کر کے لکھی گئی ہیں۔(۴)

☆اب تو لوگ میری کتابوں سے نفع اٹھائیں۔(۵)

☆اس زمانہ کے مناسب میری تصانیف ہیں۔اُس زمانہ کی کتابیں اُس وقت کے لئے تھیں۔(۶)

☆بعض علوم بھی اللہ تعالی نے ایسے عنایت کیے ہیں کہ شاید صدیوں سے کسی کو نہ عنایت ہوئے ہوں، ناشکری کیوں کروں۔(۷)

☆الحمدللہ یہ علوم ہیں جو من جانب اللہ وارد ہوتے ہیں۔آپ کو قلمبند کرنے کا بہت ثواب ہوگا..... انشاءاللہ مضامین لوگوں کو بہت نافع ہوں گے۔(۸)

(۱)جلد ۲۵ ص ۲۴ جمیل الکلام) (۲)ملفوظات جلد ۱۷ ص ۱۸۵)(۳)ملفوظات جلد ۲۰ ص ۲۶۰) (۴)الافاضات الیومیہ جلد ۹ص ۲۱۹/۲۲)(۵)ملفوظات جلد ۱۶ص ۳۷)(۶)جلد ۱۵ص ۲۰۶)(۷)االافاضات الیومیہ جلد:۹ص ۱۷۳)(۸)ملفوظات جلد ۷ص ۱۶۱)

''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' پر تبصرہ

حضرت مولانا عبدالباری ندوی رحمۃ اللہ علیہ

''اصل میں حضرت کا یہ رسالہ (''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'') ایسا متن متین ہے جس کی شرح ایک مستقل ومطول کتاب چاہتی ہے۔۔۔اہل فکر وتحقیق کے لئے اس میں ایسے اصول ومبادی بیان فرمادیئے
گئے ہیں کہ وہ ان سے اپنے اور دوسروں سب کے جدید سے جدید اصولی وفروعی شبہات بہت کچھ ازالہ فرما سکتے ہیں اور جدید سے جدید علم کلام کی عمارت جدید سے جدید معلومات وتحقیقات کی روشنی میں انہیں بنیادوں پر کھڑی کی جاسکتی ہے۔'' (جامع المجددین)

شرح الانتباہات پر تقریظات وتبصرے
از مفتی مجدالقدوس خبیب رومؔی
مفتی مظاہر علوم (وقف) سہارنپور۔یوپی۔ہند

مبسملاً ومحمدلاً ومصلیاً ومسلماً: امابعد!

رسالہ'' الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' (جدید علم کلام) حکیم الامت جامع المجددین (جنہیں ''متکلم مجدد'' کہا گیا ہے) اشرف العلماء حضرت مولانا تھانوی نوراللہ مرقدہ کا ایک جامع ومانع نافع اور دافع رسالہ ہے۔.....زیرنظر مجموعہ جامع ومرتب نے کیوں اور کس لئے جمع وترتیب دیا ہے؟ اس کی پوری حقیقت اس کے مطالعہ ہی سے واضح ہوسکے گی بشرطیکہ اخلاص وتوجہ اور فکر وفہم خداداد رفیق مطالعہ ہوں۔

خدا کرے اس کتاب کا مطالعہ کرنے والوں کو اصلاح فکر ظاہر وباطن اور اس کے بعد تعمیر ظاہر وباطن کی توفیق عطا ہو اور حضرت مصنف علیہ الرحمہ کے حسنات میں اضافہ کا موجب ہو۔(آمین)

احقر مجدالقدوس خبیب رومی عفااللہ عنہ

نزیل حال: جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا، مہاراشٹر۔ یکم ربیع الاول ۱۴۳۱ھ

''مکتوب گرامی''

مفتی زین الاسلام قاسمی (مفتی دارالعلوم دیوبند)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

''الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے تقریبی افاداتی مواد کا اجتماع بہت مفید و نافع معلوم ہوا۔ توضیحات کے اضافے نے۔ جو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ کے ہی تحریرات وملفوظات سے کیے گیے ہیں،۔ موضوع اور مضمون دونوں کو جلا بخش دیا۔ چند ورق جو بطور نمونے کے آئے، ان کے مطالعہ سے طبیعت بہت محظوظ ہوئی۔ یقیناً اس موضوع پر کام کی ضرورت عصر حاضر میں اور بڑھ گئی تھی۔ جس علم کلام جدید کی ضرورت حضرت حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے ظاہر فرمائی تھی اُس کا مواد حضرت علیہ الرحمہ کے ہی افادات سے کافی مل گیا۔ آپ نے حکیم الامت تھانویؒ کے علوم و معارف کے دریا میں شناوری کر کے موتیاں چننے کا کام کیا، پھر انتباہات کی انگشتری میں نگینوں کی طرح فٹ کیا، جو عرق ریزی اور علمی بصیرت کی نشانی اور حضرت علیہ الرحمۃ کے علوم سے خاص مناسبت کی علامت ہے۔ اللہ تعالیٰ اس میں برکت عطا فرمائے اور اس کتاب کے نفع کو عام وتام فرمائے۔ (آمین)

والسلام

خاکپائے درویشاں زین الاسلام قاسمی۔ ۲۸؍صفر المظفر ۱۴۳۱ھ شنبہ ۱۳؍فروری ۲۰۱۰ء

مفتی محمد تقی عثمانی زید مجدہ

عطا کتاب الانتباہات المفیدہ ''ہم نے شاملِ درس کی ہوئی ہے اور اس کا عربی اور انگریزی ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کے کام میں برکت عطا فرمائیں اور اسے نافع ومقبول بناویں۔''

مفتی ابوالقاسم صاحب زید مجدہ

عطا بلاشبہ یہ بہت ہی اہم لیکن انتہائی نازک موضوع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس موضوع سے مناسبت

عطا فرمائی ہے، یہ موہبۃ خداوندی ہے اور لائقِ شکر ہے۔''

مولانا نور عالم خلیل امینی زیدہ مجدہ

''آپ نے جو کام کیا ہے، اس سے کتاب (الانتباہات المفیدہ) کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ یہ کتاب اس وقت کے مغرب زدہ متکبرین و متشککین کے لئے اُسی طرح مفید ہے، جیسے حضرت تھانویؒ کے وقت میں۔ حضرت تھانویؒ کی ساری تحریریں وتقریریں اور علمی سرمایہ الحمدللہ انتہائی کارآمد اور دین وشریعت کے سارے گوشوں کو ہر خاص وعام کے لئے آسان، قابلِ فہم اور قابلِ عمل بنانے کے حوالے سے لاجواب ہیں۔ ان پر حضرت کے زمانے سے آج تک علاماء اور اہلِ توفیق اہلِ علم مختلف انداز میں محنت کر کے، انہیں مزید مفید بنانے کا کام کرتے رہے ہیں۔ آپ کا کام بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔''

مولانا سلمان احمد صاحب زید مجدہ

ناظم مظاہر علوم سہارنپور

برادر محترم مولانا حکیم ڈاکٹر فخر الاسلام صاحب زید علمہ وفضلہ ممتاز فضلائے مظاہر علوم میں سے ہونے کے ساتھ ساتھ انگریزی، عصری تعلیم یافتہ دانشوروں میں شمار ہوتے ہیں۔... اِنہوں نے حکیم الامت مجدد ملت حضرت اقدس تھانویؒ کے ایک رسالۂ مفیدہ جس کا موضوع مسائلِ علم کلام ہے، اُس کے اِفادات کو (حضرتؒ کے ہی علوم سے اِکتساب کر کے) اپنی توضیحات کے اضافہ کے ساتھ موجودہ عام فہم زبان میں مرتب کیا ہے۔ اب اِس کے ذریعہ حضرت قدس سرہ کے علوم ومعارف سے اِستفادہ عصرِ حاضر کے ماحول سے متاثر ہونے والے بھی آسانی سے کر سکتے ہیں۔ اِنہوں نے اِس کے لیے بڑی عرق ریزی، محنت اور غیر معمولی فکر وفہم اور گہرے مطالعہ کے ذریعہ موضوع اور مضمون دونوں کو سب کے لیے مفید اور نافع بنانے کی کامیاب کوشش فرمائی۔ حق تعالیٰ اِس کتاب کے نفع کو عام وتام فرمائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے۔